روحِ اقبال

(اضافے اور ترمیم کے بعد)

صدی اڈیشن

یوسف حسین خاں

غالب اکیڈمی، نئی دہلی

فہرست مضامین

نذرِ عقیدت

یہ اوراق برادرِ محترم ڈاکٹر ذاکر حسین خانصاحب مرحوم کی یاد میں بطورِ عقیدت پیش کرنے کی عزّت حاصل کرتا ہوں۔

یوسف

دیباچہ

میں نے اقبال کے خیالات کو اپنے مطالعے کی سہولت کے مدِ نظر تین حصوں میں تقسیم کیا ہے: (۱) فن (۲) تمدن اور (۳) مذہب۔ ان تینوں شقوں کے تحت زندگی کے بیشتر مسائل آجاتے ہیں، جن کی نسبت اقبال نے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ان کی تہ میں اقبال کا مخصوص تصورِ حیات ہے جس کی دلکش جھلکیاں شاعرانہ انداز میں پیش کی گئی ہیں۔ ان میں لطیف ربط و آہنگ موجود ہے۔ اس نے اپنے فن کے ذریعے حقیقت کی ترجمانی کی اور اپنی شاعرانہ اور فنی صلاحیت کے سارے وسائل ان اجتماعی مقاصد کو فروغ دینے کے لیے وقف کر دیے جو اسے دل و جان سے زیادہ عزیز تھے۔

اقبال کے تصورات کو اگرچہ ایک نظامِ فکر کے تحت ہم مرتب کر سکتے ہیں لیکن وہ حقیقت میں شاعر ہے اور بڑے مفکر کی طرح منطق کی پابندیوں کو قبول نہیں کرتا۔ اس کی فکر نے منطق کی بجائے شعر کی زبان اختیار کی۔ کسی مفکر شاعر کے تصورِ حیات کو سمجھنا اور دوسروں کو سمجھانا بڑا ہی مشکل کام ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بغیر تجزیے کے ممکن نہیں لیکن اگر تجزیہ منطق اور میکانکی اصول پہ کیا جائے تو شعر پر اس سے بڑھ کر اور کوئی ظلم نہیں ہو سکتا۔ واقعہ یہ ہے کہ شعر جیسی لطیف چیز جس کی پرورش آغوشِ

وجدان میں ہوتی ہے، منطقی تنقید و تجزیہ کی گرانباری کی متحمل نہیں ہوسکتی، جب تک کہ نقد و نظر کرنے والا اپنی فکر کو شعر کی طرح تخلیقی نہ بنالے وہ اپنے فرض سے عہدہ برآ نہیں ہوسکتا۔ ضرور ہے کہ اس پر بھی کم و بیش اسی قسم کی قلبی واردات گزر چکی ہو جس سے شاعر کو شعر کہتے وقت واسطہ پڑا تھا۔ ورنہ اس کی تنقید خلوص سے عاری رہے گی جس کے بغیر اعلا ادب کی تخلیق ممکن نہیں، اور میں اس ضمن میں شعر کہنے والے اور شعر سمجھنے والے دونوں کو شامل سمجھتا ہوں۔ تنقید تخلیقی ہونی چاہیے، اس واسطے کہ اس کا مقصود و منتہا ان کیفیات کی باز آفرینی ہے جو شاعر پر گزری تھیں۔ تجزیے میں جب تک تخلیقی عنصر شامل نہ ہو نقد و نظر کا حق ادا نہیں ہوسکتا۔

'روحِ اقبال' کا پہلا اڈیشن ۱۹۴۲ء میں اور دوسرا اڈیشن ۱۹۴۴ء میں حیدرآباد میں شائع ہوا تھا۔ تیسرا اڈیشن ۱۹۵۲ء میں، چوتھا اڈیشن ۱۹۵۶ء میں، پانچواں اڈیشن ۱۹۶۲ء میں اور چھٹا اڈیشن ۱۹۶۶ء میں مکتبہ جامعہ، دہلی نے شائع کیا۔ اب ساتواں اڈیشن غالب اکیڈمی، نظام الدین، دہلی کی طرف سے شائع ہو رہا ہے۔ اس میں میں نے کافی اضافے اور ترمیم کی ہے۔

اقبال کی صد سالہ تقریب آئندہ سال ہندوستان اور پاکستان میں بڑے پیمانے پر منائی جائے گی۔ اس کے پیشِ نظر ساتویں اڈیشن کا نام صدی اڈیشن رکھا گیا ہے۔ اقبال کی صد سالہ تقریبات کے موقع پر یہ مصنف 'روحِ اقبال' کی جانب سے نذرانۂ عقیدت ہے۔

یوسف حسین خاں

۲۵ مارچ ۱۹۷۶ء۔ دہلی

اقبالؔ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پہلا باب

اقبالؔ اور فن

اقبالؔ کی شخصیت : اقبالؔ کی طبیعت ہمہ گیر اور ہمہ جوتھی اور اس کی شخصیت میں ایسے مختلف عناصر جمع ہو گئے تھے جو عام طور پر کسی ایک شخص کی زندگی میں شاذونادر ہی ملتے ہیں۔ اس کے جمال پرست اور عشق پرور دل نے اپنے تخیل کی گلکاریوں سے اپنی ایک الگ دنیا آباد کرلی تھی۔ اس دنیا کی خیالی تصویر میں اس نے اپنے جذبات کے موقلم سے ایسی رنگارنگی اور تنوع پیدا کیا کہ انسانی نظر جب اس پر پڑتی ہے تو ہٹنے کا نام نہیں لیتی۔ اقبالؔ کا آرٹ دلوں کو لبھانے میں پوشیدہ ہے۔ اس کے یہاں ہمیں ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے جذبہ فکر کر رہا ہو اور فکر جذبے میں ضم ہو گئی ہو۔ جذبے اور فکر دونوں کی تہ میں تخیل کی زیریں لہروں کی کارفرمائی چھپائے نہیں چھپتی۔ جذبے، فکر اور تخیل کے لطیف امتزاج سے اقبالؔ کی شاعرانہ عظمت قائم ہوئی۔

اقبالؔ شاعر بھی تھا اور حکیم نکتہ داں بھی۔ اس کے یہاں درد و سوز بھی ہے اور رندی و سرمستی بھی، نصیحتیں بھی ہیں اور دین و تمدن کی تعلیم بھی، عقل و عشق کی ابدی کشمکش کا بیان بھی ہے اور حسن کی کرشمہ سازیوں کی نقاشی بھی۔ ہر حالت میں

اس کا تخلیقی تخیل، فکر کا ہم نشیں رہتا ہے۔ اقبال کی نظر حقیقت اور مجاز دونوں کو بے نقاب کرتی ہے۔ کبھی وہ والہانہ انداز میں انسانی جذبات کی ترجمانی کرتا اور کبھی اپنے افکارِ عالیہ سے تقدیر کے سربستہ رازوں کا انکشاف کرتا ہے۔ وہ کبھی زندگی کے قافلے کو طوفان و ہیجان کی منزل کی طرف بڑھائے لیے جاتا ہے، اور کبھی اپنے علمِ پرور اور حکیمانہ مشوروں سے ضبط و نظم کی تعلیم دیتا ہے۔ غرضکہ زندگی کی ہنگامہ آرائیوں کے کوئی اسرار اس کی بصیرت سے پوشیدہ نہیں۔ اس کی شاعری اپنے اندر اس قدر گہرائیاں اور وسعتیں پنہاں رکھتی ہے کہ ضرورت ہے کہ ان کا علاحدہ علاحدہ اور مجموعی طور پر استقصا کیا جائے تاکہ فکر و وجدان کے جو دھارے اس کی شاعری میں آکر مل گئے ہیں، ان تک ہمارے ذہن و احساس کی رسائی ہو سکے۔ اقبال کا فن حسن و عشق کے اسرار کا حامل ہے اور علم و معرفت کے جو خزانے اس کے اندر پوشیدہ ہیں، اُن تک پہنچ صرف انھیں لوگوں کی ہو سکتی ہے جن کے دل و دماغ پر وہ کیفیتیں طاری ہوئی ہیں جو اس پر گزر چکی ہیں۔

اقبال کی زندگی میں ہمیں مشرق و مغرب کے علم و حکمت کا امتزاج ملتا ہے۔ اس کا کلام اس کے دل و دماغ کی غیر معمولی صلاحیتوں کا آئینہ دار ہے۔ اس نے عہدِ جدید کے انسان کا جو تصور پیش کیا ہے، وہ ایسا جاندار تصور ہے جو ہمیشہ زندہ رہے گا۔ جتنا زمانہ گزرے گا اتنی ہی اس کے کلام کی تاثیر بڑھتی جائے گی۔ ادب اس کے جذبات کی قدر کرے گا۔ فلسفہ اس کے تخیل و وجدان سے بصیرت اندوز ہوگا اور سخن آرائی اس کی نازک خیالی اور معنی آفرینی پر وجد کرے گی۔ اقبال کی طبیعت میں جو ہمہ گیری تھی، اس کی مثالیں ادب کی تاریخ میں بہت کم ملتی ہیں۔ اس کی شاعری کا ہر پہلو اپنے اندر بے پایاں دل کشی رکھتا ہے۔ بقول نظیری:

زپاے تا بسرش ہر کجا کہ می نگرم		کرشمہ دامنِ دل می کشد کہ جا ایں جا ست

اقبال نے کشادہ دلی سے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ اس کی ذہنی زندگی کے بنانے اور سنوارنے میں مشرقی روحانیت اور مغربی علوم و حکمت نے برابر کا حصہ لیا ہے:

خرد افزود مرا درسِ حکیمانِ فرنگ		سینہ افروخت مرا صحبتِ صاحب نظراں

ادبیاتِ عالم کی تاریخ میں شاذ و نادر ہی ایسی مثال ملے گی کہ کسی شاعر نے اقبال کی طرح اپنے دل آویز نغموں سے اپنے ہم عصروں پر اتنا گہرا اثر چھوڑا ہو۔ اس کی وجہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ اس نے زندگی کے ان اہم اور بنیادی حقائق کو اپنی شاعری کا موضوع قرار دیا جو انسانوں کی سیرت کی تشکیل میں ممد و معاون ہوتے اور انھیں فلاح و سعادت کی طرف لے جاتے ہیں۔ اگرچہ وہ خود زمینِ مردہ میں پیدا ہوا جیسا کہ اس نے 'پیامِ مشرق' میں اپنا اور المانوی شاعر گوئٹے کا مقابلہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

او چمن زادے چمن پروردۂ   من دمیدم از زمینِ مردۂ

لیکن اس نے اپنے پیغام کے طلسم سے مُردہ دلوں میں زندگی کی لہر پیدا کردی۔ اقبال نے مختلف موقعوں پر اس امر کا اظہار کیا ہے کہ مجھے شاعری سے کوئی سروکار نہیں۔ اس نے شکایت کی ہے کہ:

او حدیثِ دلبری خواہد ز من   رنگ و آبِ شاعری خواہد ز من

کم نظر بیتابیِ جانم ندید   آشکارم دید و پنہانم ندید

اس سے در اصل یہ مراد ہے کہ وہ فن کو فن کی خاطر نہیں برتتا بلکہ اس کو تب و تابِ زندگی میں سمو کر مقاصد کے حصول کا ذریعہ تصور کرتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:

نغمہ کجا و من کجا، سازِ سخن بہانہ ایست   سوئے قطار می کشم، ناقۂ بے زمام را

دوسری جگہ کہتا ہے کہ میری شاعری گل و بلبل کی داستان سرائی کے لیے نہیں۔ میری نوائے مستانہ کو سن کر لوگ باغبان سے کہتے ہیں کہ اقبال کو چمن سے نکال دو کیونکہ اس کی باتیں ہمیں گُل سے بیگانہ کیے دیتی ہیں:

بگو اقبال را اے باغباں رخت از چمن بندد   کہ ایں جادو نوا ما را ز گل بیگانہ می سازد

اقبال اپنے فن کے ذریعے اجتماعی وجدان کی صلاحیتوں کو بروئے کار لانا چاہتا ہے۔ وہ فن کی مہمیز سے اپنے 'ہمرہانِ سست عناصر' کو منزلِ مقصود کی جانب تیز گام دیکھنے کا متمنی ہے۔ اس کے نغمے کی دل کش صدا اس کے ساتھیوں کی بے آہنگیوں کو اپنے میں جذب کر لیتی ہے۔ جس طرح حقیقی حسن، مشاطگی کا رہینِ منت نہیں ہوتا اور اس کی بے نیازی کا اقتضا ہے کہ وہ اپنی طرف سے بے پروا رہے، اسی طرح اقبال

جو ہمہ تن شعر ہے، اپنی شعریت کا ویسا عامیانہ احساس نہیں رکھتا، جو چھوٹے شاعروں کا شیوہ ہے۔ وہ سوائے اپنی مخصوص صحبتوں کے، عام طور پر پیشہ ور شاعروں کی طرح شعر پڑھنا اور دوسروں کو سنانا تک پسند نہ کرتا تھا۔ کیا اس کی اس شاعرانہ بے نیازی سے ہم بھی اس کو مصلحِ قوم تو سمجھیں، لیکن اس کے شاعرانہ کمال کو محض ضمنی خیال کریں؟ واقعہ یہ ہے کہ اس نے فن یا شاعری کو مقصود بالذات کبھی نہیں سمجھا بلکہ اس کے ذریعے سے اشاروں اشاروں میں حیاتِ انسانی، فطرت اور تقدیر کے اسرار و رموز ہمارے لیے بے نقاب کر دیے:

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ
کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ میخانہ

اقبال نے اپنے مکتوب بنام سید سلیمان ندوی میں بھی یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ شاعری اس کا مقصود نہیں:

"شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کے کبھی میرا مطمحِ نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لیے وقت نہیں.... کیا عجب کہ آیندہ نسلیں مجھے شاعر تصور ہی نہ کریں۔" (اقبال نامہ)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاعری اس کے نزدیک ضمنی حیثیت رکھتی تھی۔ اس کا اصل مقصود یہ تھا کہ اہلِ مشرق کے مردہ اور مایوس دلوں میں حرکت اور عمل کی حرارت پیدا کرے۔ وہ زندگی کے پوشیدہ امکانات پر عقیدہ رکھتا تھا اور چاہتا تھا کہ اپنے فن کے ذریعے دوسروں کو بھی اپنے احساس میں شریک کرے۔ اس کے پیشِ نظر یہ تھا کہ انسانیت پھر سے اپنے کھوئے ہوئے وقار اور توازن کو حاصل کر لے۔

اس دعوے کے باوجود کہ اسے شاعری سے سروکار نہیں، اقبال نے روایتی انداز میں غزل سرائی کی تاکہ اپنی دلنواز لے سے افسردہ دلوں میں شگفتگی کی لہر پیدا کرے:

غزل سرائے و نواہائے رفتہ باز آور — باین فسردہ دلاں حرفِ دلنواز آور
نے کہ دل ز نوایش بسینہ می رقصد — مے کہ شیشۂ جاں را دہد گداز آور

مشرق کے نیستاں میں باد سحر تیز چل رہی ہے۔ اقبال چاہتا ہے کہ اپنے ساز سے ایسی چنگاری پیدا کرے کہ وہ اڑ کر سارے نیستاں میں آگ لگا دے :

بہ نیستانِ عجم بادِ صبحدم تیز است
شرارہ کہ فرو می چکد زساز آور

دوسری جگہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنی دردمند اور دلپذیر صدا سے پیاسی دنیا کے لیے خُمِ زندگی کا منہ کھول دیا کہ جو چاہے اس میں سے اپنے ظرف کے مطابق شراب لے اور اپنی پیاس بجھائے :

بصدائے دردمندے بنوائے دلپذیرے
خُمِ زندگی کشادہ بجہانِ تشنہ میرے

فن اور زندگی

ہر بڑے شاعر کے کلام کی تہ میں فن کا ایک مخصوص تصور کارفرما ہوتا ہے جو دراصل بڑی حد تک اس کے کائنات کے تصور کا تابع ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اقبال کے فن کا کیا تصور ہے جسے اس نے صوت و لحن کی ہم آہنگی سے ظاہر کیا۔ اس نے اپنے اس تصور کے متعلق مختلف جگہ اشارے کیے ہیں۔ وہ فن کو زندگی کا خادم خیال کرتا ہے۔ اس کے نزدیک حقیقی شاعر وہ ہے جو اپنی شخصیت کی توانائی اور جوشِ عشق کی بدولت اپنے دل و دماغ پر ایسی کیفیت طاری کرلے جس کے اظہار پر وہ مجبور ہو جائے۔ یہی کیفیت فن کی جان ہے۔ اس میں جلالی اور جمالی دونوں عنصر پہلو بہ پہلو ہونے چاہییں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے :

دلبری بے قاہری جادوگری است
دلبری با قاہری پیغمبری است

'مرقع چغتائی' کے دیباچے میں اقبال نے اپنے فن کے تصور کو ذرا تفصیل سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے :

"کسی قوم کی روحانی صحت کا دار و مدار اس کے شعرا اور فنکاروں کی الہامی صلاحیت پر ہے۔ لیکن یہ ایسی چیز نہیں کہ جس پر کسی کو قابو حاصل ہو،

یہ ایک عطیہ ہے جس کی خاصیت اور تاثیر کے متعلق اس کا پانے والا اس وقت تک تنقیدی نظر نہیں ڈال سکتا جب تک کہ وہ اسے حاصل نہ کر چکا ہو۔ اس لیے اس عطیے سے فیض یاب ہونے والے کی شخصیت اور خود اس عطیے کی حیات بخش تاثیر انسانیت کے لیے اہمیت رکھتی ہے۔ کسی زوال پذیر فن کار کی تخلیقی تحریک، اگر اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنے نغمے یا تصویر سے لوگوں کے دل لبھا سکے، قوم کے لیے بہ نسبت اٹیلا یا چنگیز خاں کے لشکروں کے زیادہ تباہ کن ثابت ہو سکتی ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے امراءالقیس کے متعلق جو قبل اسلام کا سب سے بڑا عرب شاعر گزرا ہے فرمایا تھا: اَشْعَرُ الشُّعَرَا وَقَائِدُهُمْ اِلَى النَّارِ۔ (یعنی وہ شاعروں کا سردار ہے لیکن جہنم کی راہ میں وہی ان کا رہبر ہوگا۔)

"مرئی کو اس کا موقع دینا کہ غیر مرئی کی تشکیل کرے اور فطرت کے ساتھ ایسا تعلق قایم کرنا جسے سائنس کی زبان میں مطابقت یا توافق کہتے ہیں، درحقیقت یہ تسلیم کرنے کے مترادف ہے کہ فطرت نے انسانی روح پر غلبہ پالیا۔ انسانی قوت کا راز یہ ہے کہ فطرت کے مہیجات کے خلاف مقاومت اختیار کی جائے، نہ کہ ان کے عمل کے سامنے اپنے آپ کو رحم وکرم پر چھوڑ دیا جائے۔ جو کچھ موجود ہے اس کی مقاومت اس واسطے کرنی چاہیے کہ جو موجود نہیں ہے، اس کی تخلیق ہو۔ ایسا کرنا صحت و زندگی سے عبارت ہے۔ اس کے ماسوا جو کچھ ہے وہ زوال اور موت کی طرف لے جانے والا ہے۔ خدا اور انسان دونوں دوامی تخلیق سے قایم و زندہ ہیں۔

حسن را از خود بروں جستن خطا ست
آں چہ می بایست پیش ما کجا ست

"جو فن کار زندگی کا مقابلہ کرتا ہے وہ انسانیت کے لیے باعثِ برکت ہے، وہ تخلیق میں خدا کا ہمسر ہے اور اس کی روح میں زمان اور ابدیت کا پرتو منعکس ہوتا ہے۔ عہدِ جدید کا فن کار فطرت سے اکتسابِ فیض کرتا ہے، حالانکہ فطرت تو بس 'ہے' اور اس کا کام یہ ہے کہ ہماری اس جستجو میں روڑے اٹکائے جو ہم اس کے لیے کرتے ہیں جو 'ہونا چاہیے' اور جسے فن کار اپنے وجود کی گہرائیوں میں پاتا ہے۔"

اقبال کی شاعری بعض روحانی اور اخلاقی مقاصد کے لیے ہے۔ وہ اپنے سامع کے دل میں جذب و قوت کی ایسی کیفیت پیدا کرنا چاہتا ہے جس کے ذریعے وہ فطرت پر قابو پا سکے۔ اس کے فن کے دو محرک خاص طور پر قابلِ لحاظ ہیں۔ ایک تو انسانی زندگی کے لامحدود امکانات کا عقیدہ اور دوسرے نفسِ انسانی کی کائنات میں فوقیت۔ بالعموم ایسا ادب جو کسی خاص مقصد کے حصول کا ذریعہ ہو خشک، بے کیف اور فن کے نقطۂ نظر سے پست ہو جاتا ہے۔ لیکن اقبال نے اپنے مطالب کو اس سلیقے سے رنگ و آب شاعری میں سمو کر پیش کیا ہے کہ وہ دل و نظر کو اپنی طرف کھینچتے ہیں۔ وہ منطقی مقدمات سے نتائج نہیں نکالتا بلکہ وہ انسان کی ذوقی صلاحیت سے اپیل کرتا ہے۔ اس کا اسلوبِ بیان ایسا رنگین اور دل کش ہے کہ بعض اوقات وہ نہایت عمیق مطالب کو باتوں باتوں میں ہمارے ذہن نشین کر دیتا ہے۔ اس کے کلام کی تاثیر کے تین اسباب سمجھ میں آتے ہیں، ایک تو خود اس کی بلندیِ شخصیت کا کرشمہ، اس کا خلوص اور اس کے طرزِ ادا کی ندرت اور طرفگی جس کی تہ میں تخیلی فکر اور جذبے کی کارفرمائی ہے۔ وہ اپنے فن سے ایسا معنی خیز طلسم پیدا کر دیتا ہے جس میں زندگی اور فطرت دونوں کی اندرونی اور خارجی کیفیتیں شامل ہوتی ہیں۔ اس کی نظر اشیا اور حقائق کے معنی تک پہنچتی اور بصیرت اندوز ہوتی ہے۔ اس کے فن کی خوبی یہ ہے کہ اس کے ہاتھ سے زندگی کا دامن کبھی نہیں چھوٹتا:

اے میانِ کیسہ ات نقدِ سخن   بر عیارِ زندگی او را بزن

چونکہ فن زندگی سے علاحدہ کوئی قدر کی چیز نہیں اس لیے فن کار کے لیے ضروری ہے کہ وہ زندگی کا دُور سے تماشا کرنے پر اکتفا نہ کرے بلکہ اس کی دوڑ دھوپ میں خود بھی شریک ہو۔ بغیر اس کے فن مصنوعی اور اجتماعی قدروں کے لیے ہلاکت کا موجب ہوگا۔

نہ جُدا رہے نوا گر تب و تابِ زندگی سے
کہ ہلاکِ اُمم ہے یہ طریقِ نَے نوازی

اقبال کے نزدیک حسن اور صداقت ایک ہیں۔ فن کی اعلا قدر و قیمت یہ ہے کہ وہ روحانی اور اخلاقی قدروں کا احساس و توازن ادراکِ حُسن کے ذریعے پیدا کرے۔ اقبال نے حسن کو وسیع معنی میں استعمال کیا ہے۔ وہ اس کے تصور میں حسنِ عمل کو بھی شامل سمجھتا ہے جو متوازن زندگی کا آئینہ دار ہو۔ اس کے نزدیک حُسن آئینۂ حق ہے اور دل آئینۂ حُسن، جیسا کہ اپنی نظم 'شکسپیئر' میں اُس نے کہا ہے:

شاہدِ مے کے لیے حجلۂ جام آئینہ   برگِ گُل آئینۂ عارضِ زیبائے بہار
دلِ انساں کو ترا حُسنِ کلام آئینہ   حُسن آئینۂ حق اور دل آئینۂ حُسن

فنی صداقت کی تخلیق ذہن اور فطرت کی آویزش سے ہوتی ہے۔ اس کا وجود ادراک و تخیل کا کرشمہ ہے جس کے منتشر اجزا کو ہماری روح وحدت عطا کرتی ہے۔ اور یہ سب کچھ اندرونی طور پر تخیلی فکر کے ذریعے بڑے ہی پُر اسرار طریقے سے انجام پاتا ہے۔ اس ذہنی جد و جہد کی ہر منزل پر نئے نئے حقائق ظاہر ہوتے ہیں۔ صداقت کے اس پُر پیچ راستے میں حقیقت کی منزل ہر لمحہ دور ہٹتی جاتی ہے، جہاں انسان کبھی نہیں پہنچ سکتا۔ جتنی وہ انسان سے بچ نکلنے یا گریز کی کوشش کرتی ہے اتنا ہی وہ اس پر ریجھتا اور اس پر قابو پانا چاہتا ہے۔ یہی فریبِ نظر حُسن کے تمام خیالی اور حقیقی پیکروں کی خصوصیت ہے۔ بغیر اس کے ان میں دل کشی نہ رہے۔ محبت کا مطلوب کبھی حاصل نہ ہونا چاہیے۔ اگر حاصل ہو جائے تو محبت کا خاتمہ ہو جائے گا۔ محبت میں مقصد براری حرام ہے۔ حصولِ مقصد کے لیے دائمی کلفت اور آرزو مندی عشق کا سرمایہ ہے۔ سچا فن کار عاشق ہوتا ہے۔ اس کے یہاں جذبہ اور حسن ایک

دوسرے میں سموجاتے ہیں۔ اس کی عالم گیر محبت غیر محدود حسن کی جستجو میں سرگرداں رہتی ہے۔ حسن سو بہانوں سے بچ نکلنے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن وہ اپنے تخلیقی عمل کے تانے بانے میں اس کو پھانس لیتا ہے۔ اس کی وجدانی کیفیت کے ختم ہوتے ہی حسن غائب ہو جاتا ہے۔ ہر اچھائی جب وہ حاصل ہو جاتی ہے تو اس میں کوئی کوتاہی محسوس ہوتی ہے۔ زندگی کی نئی ضرورتوں کے تقاضے سے جب اس میں کمی اور بے ربطی نظر آتی ہے تو انسان اپنے مقصد کو اور زیادہ بلند کرتا اور اس کے حصول کے لیے جد و جہد شروع کر دیتا ہے۔ جب وہ منزل پر پہنچنے کے قریب ہوتا ہے تو اسے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ منزل اس سے اتنی ہی دُور ہے جتنی اُس دن تھی جب کہ وہ اس کی طرف پہلی مرتبہ روانہ ہوا تھا۔ منزل کے قریب پہنچ کر اسے نئی نئی راہیں دکھائی دیتی ہیں جن کا اس کو سان گمان تک نہ تھا۔ حسن اور حقیقت سے انسان جتنا قریب ہوتا جاتا ہے، اتنا ہی اپنے آپ کو ان سے دور تصور کرتا ہے۔ اگر یہ احساس نہ ہو تو پیہم آرزو کی لگن باقی نہ رہے۔ اقبال کہتا ہے :

ہر نگارے کہ مرا پیشِ نظر می آید
خوش نگاریست ولے خوشتر ازاں می بایست

فرقت اور مہجوری کا احساس تخلیق کا زبردست محرک ہے اس لیے کہ اس سے لذتِ طلب میں شدّت پیدا ہوتی ہے۔ حقیقی فن کار فراق کا قدرداں ہوتا ہے :

عالمِ سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق　　وصل میں مرگِ آرزو! ہجر میں لذتِ طلب
گرمیِ آرزو فراق! شورشِ ہائے ہو فراق　　موج کی جستجو فراق! قطرے کی آبرو فراق

دوسری جگہ اس مطلب کو بڑی سادگی سے ادا کیا ہے :

ناصبوری ہے زندگی دل کی
آہ وہ دل کہ ناصبور نہیں

فن کے ذریعے احساس اور شعور کی ساری منتشر قوتیں شخصیت کی گہرائیوں میں گھل مل جاتی ہیں اور پھر وحدت بن کر ظاہر ہوتی ہیں۔ شاعر کا لمحۂ فکر ابدی زمانے

میں ہوتا ہے، بالکل اسی طرح جیسے پھول میں صدہا بہاروں کی خوشبوئیں پنہاں ہوتی ہیں۔ اقبال رنگ و آبِ شاعری کی طرف سے چاہے کتنا ہی بے نیاز کیوں نہ ہو لیکن اس کو کیا کیجیے کہ فطرت نے اسے شاعر پیدا کیا ہے اور اس کے سینے میں ایک بے چین اور حساس دل رکھ دیا ہے۔ اس کی شاعری میں جن خیالوں اور جذبوں کا اظہار ہے وہ دراصل اس کے دُور رس وجدان کا نتیجہ ہیں۔ وہ ذوقِ جمال کو زندگی سے علاحدہ تصور نہیں کرتا۔ وہ اپنے فن سے حُسن آفرینی کے ساتھ ساتھ قدروں کی تخلیق کا کام بھی لیتا ہے۔ وہ اس کا قائل نہیں کہ انسانی زندگی کے اعلا ترین نصب العین کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائے۔ زندگی کی طرح قدروں کی تہ میں بھی لطیف وحدت ہونی چاہیے۔ فن کا جامہ حسن و عشق کے تانے بانے سے بنتا ہے۔ زندگی کے یہ دونوں مظہر دائمی ہیں۔ شاعر ان سے کسی طرح چشم پوشی نہیں کر سکتا، کبھی وہ انھیں علینی طور پر اور کبھی حقیقت نگاری کے تحت پیش کرتا ہے۔ ان کے علاوہ زندگی کے دوسرے حقائق جیسے مسرت و غم، آرزوؤں کی کش مکش، انسانیت کی کامرانیاں اور حسرتیں، قوموں کا عروج و زوال، غرض کہ یہ تمام بے شمار مسائل شاعر کے لیے جاذبِ نظر ہوتے ہیں۔ وہ ان میں سے جسے چاہے اپنی طبیعت کی افتاد کے موافق اپنا موضوع قرار دے لیکن فطرت کا دامن اس کے ہاتھ سے کبھی نہیں چھوٹنے پاتا۔ جس طرح موسمِ بہار میں درختوں میں اپنے اندرونی جوشِ حیات سے کونپلیں پھوٹتی ہیں، اسی طرح جب شاعر کا تخیل پختہ ہو جاتا ہے تو اس سے تراوشِ فکر فطری طور پر شروع ہو جاتی ہے۔ جس طرح فطرت خود بخود لالے کی حنا بندی کرتی ہے، اسی طرح حقیقی شاعر کو مشاطگی کی حاجت نہیں ہوتی:

مری مشاطگی کی کیا ضرورت حسنِ معنی کو
کہ فطرت خود بخود کرتی ہے لالے کی حنا بندی

اقبال کا یہ دعوا کہ حقیقی شاعر کو مشاطگی کی ضرورت نہیں، اپنی جگہ بالکل صحیح ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ فن کار کو اپنی تخلیق کے لیے محنت اور ریاضت

نہیں کرنی پڑتی۔ واقعہ یہ ہے کہ بغیر سخت محنت اور انتہائی انہماک کے اعلا درجے کے آرٹ کی تخلیق نہیں ہو سکتی۔ یہ ریاضت سب سے پہلے فن کار کے لاشعور میں ہوتی ہے۔ جب یہ پوری ہو چکتی ہے تو وہ وجود اور خارجی فطرت کے تانے بانے سے اپنے لاشعور میں خیالی پیکر تراشتا ہے۔ لیکن ان کی صورتیں غیر واضح ہوتی ہیں۔ وہ ایسا محسوس کرتا ہے کہ جیسے اس کے لاشعور میں جذبہ و احساس کا چشمہ بہہ رہا ہو۔ وہ اپنے تخیل سے اس کے بہاؤ کو قابو میں لانے کے لیے بند بناتا ہے۔ اس کام میں ارادہ بھی تخیل کا ہاتھ بٹاتا ہے۔ جب یہ سب کچھ ہو چکتا ہے تو طلسمی طور پر لفظ خود بخود شاعر کے ہونٹوں پر کھیلنے لگتے ہیں۔ وہ جب لفظوں کو ایک دوسرے سے ملاتا ہے تو ان کی طلسمی خاصیت پر وہ خود حیران ہو جاتا ہے۔ وہ انھیں نئے معنی پہناتا ہے۔ اس کے سامنے جو شاعرانہ علامتیں رقص کرتی ہوئی دکھائی دیتی ہیں وہ ان سے اپنی تخلیقی فکر میں پورا استفادہ کرتا ہے۔ اس کا یہ استفادہ دوسروں کے لیے مسرت و بصیرت کا موجب بنتا ہے۔ اس کی فکر تخیلی فکر ہوتی ہے نہ کہ تعقلی۔ یہ تراوشِ فکر قدرتی طور پر ہوتی ہے اور اُس محنت اور ریاضت کا نتیجہ ہوتی ہے جو شاعر کے لاشعور میں پہلے ہو چکی ہے۔ یہ اسی طرح قدرتی ہے جیسے فطرت لالے کی حنا بندی کرتی ہے۔ اسی کو شاعرانہ آمد کہا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر شاعر کے لاشعور میں محنت اور ریاضت ادھوری اور سطحی ہے تو اس کی تخلیق قدرتی نہ ہو گی۔ وہ اپنے سطحی پن کی چغلی کھائے گی۔ ایسی فنی تخلیق، تخیلی فکر کے بجائے ذہنی ورزش اور کمزور ارادے کا نتیجہ ہو گی۔ ارادہ بھی اسی وقت قوی ہو گا جب کہ تخلیق کے لمحے میں وجدانی وسائل کی، جن کی نشاندہی اوپر کی گئی ہے، تکمیل ہو چکی ہو۔ اسی کو شاعرانہ آورد کہتے ہیں۔ آمد اور آورد کی جو تقسیم بندی قدیم سے کی گئی ہے وہ آج بھی صحیح ہے۔ یہ ضرور ہے کہ جدید زمانے میں علمی وسائل کی فراوانی کے باعث ان کی تفہیم کا انداز بدل گیا ہے۔ لیکن اصولی طور پر آمد اور آورد کا فرق و امتیاز غیر مشتبہ ہے۔

لفظ و معنی جب لاشعور سے شعور میں جلوہ افروز ہوتے ہیں تو ان کا حسن نکھر آتا ہے۔ پہلے وہ دھندلے اور مبہم تھے، اب وہ روشن اور واضح ہو جاتے ہیں۔ اس طرح ان کی قلب ماہیت ہو جاتی ہے۔ پہلے ان کا مسکن شاعر کا لاشعور تھا، اب وہ اجتماعی زندگی میں حصہ دار بن جاتے ہیں۔ اس کیفیت کی طرف اقبال نے 'روشن و تارِ خویش را گیر عیار ایں چنیں' میں اشارہ کیا ہے۔ فنی تخلیق میں یہ 'روشن و تار' دونوں شریک ہوتے ہیں۔ ترقی یافتہ ملکوں کے ادبی حلقوں میں بہت دنوں سے یہ بحث چل رہی ہے کہ 'روشن و تار' میں تخلیق کے لیے کون زیادہ اہم ہے۔ اقبال نے اپنی فنی اور تہذیبی روایات کے بموجب ان دونوں کی اہمیت کو برابر مانا ہے۔ وہ یہ نہیں چاہتا کہ شاعری تحلیل کی کھتونی بن جائے اور نہ یہ چاہتا ہے کہ وہ سمبولسٹ اور سرریلسٹ ادیبوں کی چیستاں نگاری ہو جائے۔ وہ ادب کو نہ تو ہیئت زدہ دیکھنا پسند کرتا ہے اور نہ اسے یہ گوارا ہے کہ وہ بالکل خارج از آہنگ ہو جائے۔ اس کا یہ اندازِ نگاہ اس کی فکر کی طرح ترکیبی اور امتزاجی نوعیت رکھتا ہے۔ اس کے کلام میں چاہے کچھ ہی موضوع کیوں نہ ہو اس کا اظہار مناسب آہنگ میں ہوتا ہے۔

اپنی شعری تخلیق کے لیے جس طرح اقبال نے یہ کہا ہے کہ اسے مشاطگی کی حاجت نہیں، اسی طرح یہ بھی کہا ہے کہ اعلا درجے کا آرٹ بغیر سخت ریاضت اور انہماک کے وجود میں نہیں آسکتا۔ یہ دونوں باتیں ایک دوسرے کی ضد نہیں ہیں جیسا کہ اوپر کی بحث سے واضح ہو گیا ہوگا۔ اس کا یہ دعوا بھی صحیح ہے کہ 'میخانۂ حافظ' اور 'بت خانۂ بہزاد' بغیر پیہم سعی و جہد کے وجود میں نہیں آسکتے تھے۔ ضمنی طور پر یہاں یہ بات ذکر کے قابل ہے کہ اقبال نے حافظ کی شاعری پر تنقید کی تھی کیوں کہ وہ اس کے خیالات کو اجتماعی زندگی کے لیے مضر سمجھتا تھا ــــ لیکن وہ اس کی شاعرانہ عظمت کو مانتا تھا بلکہ کہنا چاہیے کہ وہ اسے مشرق کا سب سے بڑا شاعر خیال کرتا تھا، بالکل اسی طرح جیسے کہ وہ بہزاد کو مشرق کا سب سے بڑا نقاش تسلیم کرتا تھا:

ہر چند کہ ایجادِ معانی ہے خدا داد　　　کوشش سے کہاں مردِ ہنرمند ہے آزاد

میخانۂ حافظ ہو کہ بت خانۂ بہزاد ۔۔۔ خونِ رگِ معمار کی گرمی سے ہے تعمیر
بے محنتِ پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا ۔۔۔ روشن شررِ تیشہ سے ہے خانۂ فرہاد

اقبال کی شاعرانہ تخلیق میں ہمیں ہر جگہ ریاضت اور انہماک نظر آتا ہے لیکن اس کے ساتھ یہ محسوس ہوتا ہے کہ جذبہ و تخیل کے قدرتی اظہار میں کوئی رخنہ نہیں پڑا۔ اس کی فنی تخلیق کے کارناموں پر نظر ڈالی جائے تو کہیں آورد نہیں نظر آئے گی۔ 'مسجد قرطبہ'، 'ساقی نامہ'، 'شمع اور شاعر' اور فارسی میں 'جاوید نامہ' اور 'میلادِ آدم' خیالی مکالمے ہیں۔ کہیں خود کلامی ہے اور کہیں تمثیلی انداز میں دوسرے مخاطب ہیں۔ اقبال کے فکر و احساس کے بموجب یہ سب زندگی کے سنجیدہ اور باوقار تجربے ہیں لیکن ان کی ادبیت ہمیشہ باقی رہنے والی ہے اور ذوقِ جمال ان سے ہر زمانے میں لطف و مسرت حاصل کرتا رہے گا۔

حقیقت بینی کے معنی یہ نہیں ہیں کہ فن عالمِ فطرت کی ہو بہو نقل ہو جائے۔ فن میں اندرونی اور خارجی عنصر پہلو بہ پہلو موجود رہنے چاہییں۔ دروں بینی اور خارجی قسم کی شاعری میں ہم آہنگی ضروری ہے۔ اعلا درجے کا شاعر یا فن کار اپنے وجدان سے یہ کام انجام دیتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ شاعری، شاعر کی روح سے پیدا ہوتی ہے اس لیے دروں بینی اس کے خمیر میں ہے۔ لیکن اس کے ساتھ اسے اس کا بھی احساس ہوتا ہے کہ روح جب نغمے کو صورت عطا کرتی ہے تو وہ خارجی تجربوں اور تاثرات سے متاثر ہوتی ہے۔ خارجی عالم سے، چاہے وہ انسانوں کی عمرانی دنیا ہو یا فطرت، کوئی مفر ممکن نہیں۔ اسی لیے اعلا درجے کے شاعر اور فن کار کے یہاں اندرونی اور خارجی عنصروں کا امتزاج پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر یہ ترکیب و امتزاج شعوری طور پر پیدا کرنے کی کوشش کی گئی تو اس کا نتیجہ تصنع ہوگا اور وہ فن تاثیر سے محروم رہے گا۔ دراصل ہر اعلا درجے کے فن کی سوت لاشعور میں ہوتی ہے، اس لیے امتزاجی عمل جتنا غیر شعوری ہو اتنا ہی موثر ہوگا۔ فن، حسن کے خیالی تصور کو خارجی تشکیل دیتا ہے تاکہ شے مُدرکہ کی روح کا اظہار ممکن ہو۔ ہم کسی فن کے عمل کو اسی حد تک سمجھ سکتے یا اس سے لطف اندوز ہو سکتے ہیں جس حد تک

کہ ہم تخیلی اور وجدانی طور پر اس کی حقیقتِ پنہانی کو محسوس کریں۔ جب ہم کسی شعر سے متاثر ہوتے ہیں تو دراصل ہم خود ایک قسم کی تخلیق کا کام انجام دیتے ہیں۔ ہماری اس تخلیق کا معیار ہمارے جذبات کی شدت سے متناسب ہوگا۔ جس طرح کسی خوب صورت جسم کو دیکھ کر زندگی کا اعتبار بڑھتا ہے، اسی طرح شعر کی معنوی خوبیوں کو سمجھنے والا زندگی کی دل کشی اور بلندی میں اضافہ کرتا ہے۔ فن کار کی عظمت یہ ہے کہ وہ اپنے وجدان میں ہمیں شریک کرلیتا ہے اور ہمارے تخیل کو بیدار کرکے اظہار کا موقع بہم پہنچاتا ہے۔ ہمیں فن کار کی ضرورت ہے، فن کار کو ہماری ضرورت نہیں۔

فن کار یا شاعر کے پیشِ نظر فطرت کی نقل کبھی بھی نہیں ہوتی بلکہ اس کی اندرونی حقیقت کی توجیہ کرنا۔ وہ بس اسی چیز کی نقل کرتا ہے جسے اس کے دل کی آنکھ دیکھتی ہے۔ فطرت بے صورت ہوتی ہے، وہ اسے صورت عطا کرتا ہے۔ فطرت اس کے دل میں سے گزر کر جلوہ گر ہوتی ہے تو وہ اس قابل بنتی ہے کہ فن کار اس کی جانب توجہ کرے۔ فن میں ایسا تاثر ممکن نہیں جس میں پوری منطقی صحت کا التزام کیا گیا ہو۔ اعلا درجے کا مصور چاہے کتنا ہی حقیقت نگار کیوں نہ ہو، فطرت کی نقالی نہیں کرتا بلکہ اس تخیلی پیکر کو اتارتا ہے جو اس کے دل میں نقش ہے۔ اس کے نقش و نگار کو بعد میں وہ اپنے حافظے سے پُر کرتا ہے جس میں اس کا وجدان اور تحت شعور کسی نہ کسی رنگ میں موجود رہتا ہے اور فن کار کے تخلیقی کیف کا جُز ہوتا ہے۔

شاعر خارجی مظاہر سے، چاہے وہ فطری ہوں یا انسانی، اکتسابِ فیض کرتا اور اپنے اعجاز سے نغمے کی پوشیدہ روح کو نہاں خانۂ دل سے باہر نکالتا ہے۔ وہ مردہ فطرت میں اپنے اندرونی جذب و کیف سے جان ڈال دیتا ہے۔ اس کی بے تاب نظر خوابیدہ فطرت کے رُخِ روشن پر گدگدی کرتی اور اسے اس کی ابدی نیند سے بیدار کرتی ہے۔ فن کار کی بدولت فطرت کے مہمل طومار میں ترتیب و معنی پیدا ہوتے ہیں۔ فن کار کی زندگی دو دنیاؤں میں بسر ہوتی ہے۔ ایک اس کے تخیل کی دنیا اور ایک خارجی عالمِ فطرت۔ کبھی وہ اپنے جذبوں اور تاثروں کا عکس فطرت کے آئینے میں دیکھتا ہے اور کبھی ذرّے

ذریعے میں اسے حسنِ ازل کی جھلکیاں نظر آتی ہیں جسے وہ موسیقی کے ایمائی طریقے سے ظاہر کرتا ہے۔ موسیقی شاعری کی بنیاد ہے۔ کسی دوسرے فن میں موسیقی کی سی ایمائی قوت نہیں۔ اکثر یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ فن کار کے رجحان اور خواہشیں دراصل اس کے تجربے یا اس کی یادوں پر مشتمل ہوتی ہیں۔ اصلی فن کار خارجی عالم کی چمک دمک اور سطح کی نقالی کو اپنے لیے ننگ سمجھتا ہے۔ برخلاف اس کے وہ اس کی پُراسرار روح کو جذب کرنا چاہتا ہے۔ فطرت نقل کے لیے نہیں بلکہ توجیہ کے لیے ہے۔ کائنات اظہار و توجیہ کی منتظر ہے اور شاعر اس کام کو انجام دیتا ہے۔ توجیہ صرف آئینے سے نہیں ہو سکتی کیوں کہ وہ مختلف اشیا کو ہو بہو پیش کر دیتا ہے لیکن روح کا پتہ نہیں چلا سکتا۔ تخیل کی ہر تخلیق کے عناصر احساس و ادراک سے مستعار لیے جاتے ہیں لیکن ایک مبہم اندرونی قوت محرکہ ان عناصر کو ملا کر ایک خاص شکل عطا کر دیتی ہے جو خارجی حقیقت کی ہو بہو نقل نہیں ہوتی۔ دراصل خود ہمارا حافظہ گزرے ہوئے واقعات یا کبھی دیکھی ہوئی اشیا کی ہو بہو نقل نہیں اتار سکتا۔ جب کسی غیر موجود شے یا گزرے ہوئے واقعے کی ہم اپنے حافظے میں بازآفرینی کرتے ہیں تو ان تمام تعلقات اور احوال سے اسے علاحدہ کر لیتے ہیں جن میں وہ پہلے گھرا ہوا تھا۔ اس طرح حافظہ ایک طرف محفوظ کرنے کا کام انجام دیتا ہے تو دوسری طرف بھلانے کا کام بھی کرتا ہے۔ یہ سب کچھ تخیل کا کرشمہ ہے جو بھولی بسری یادوں کو ہمارے ذہن میں نئی صورت عطا کرتا ہے۔ خارجی فطرت کی توجیہ میں بھی تخیل کا یہ عمل جاری رہتا ہے۔ فطرت جب انسانی تخیل کی ممنونِ نگاہ بنتی ہے تو اس میں کچھ معنی پیدا ہوتے ہیں:

جہانِ رنگ و بو گلدستۂ ما ز ما آزاد و ہم وابستۂ ما
دلِ ما را باو پوشیدہ راہے است کہ ہر موجود ممنونِ نگاہے ماست

شاعر اپنے موضوع کی مناسبت سے اپنے دل میں تخیلی پیکروں کی ایک دنیا آباد کر لیتا ہے اور اپنے خونِ جگر سے ان کی پرورش کرتا ہے۔ اس کا احساس اس قدر شدید ہوتا ہے کہ تجریدی وجود بھی اس کے نزدیک جان دار بن جاتے ہیں۔ اقبال کو مجسم

"میرے ذہن میں کبھی دو تصور تجریدی شکل میں نہیں رہتے بلکہ وہ فوراً دو شخصوں کی صورتیں اختیار کر لیتے ہیں جو آپس میں مباحثہ کر رہے ہوں" فن کار شدتِ احساس کی حالت میں اپنے آپ کو ان تخیلی پیکروں سے وابستہ کر لیتا ہے اور پھر انھیں ایک ایک کر کے لحن و صوت کی قبائیں ملبوس کر کے ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔ شاعر کا تخیل اس کی زندگی کی وسعت کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ وہ تخیل کی راہ سے اپنی فطرت اور تقدیر کی منزل طے کرتا اور جن بلندیوں تک انسانی روح کی رسائی ممکن ہے وہاں پہنچتا ہے۔ اس کا تخیل اسے ایسے عالموں کی سیر کراتا ہے جنھیں ظاہری آنکھ نہیں دیکھ سکتی۔ تخلیقی تخیل کی کوئی انتہا نہیں۔ وہ عقل سے زیادہ قدیم اور قوی ہے۔ وہ اشیا کی تعریف و تحدید نہیں کرتا بلکہ انھیں وجدانی طور پر محسوس کرتا ہے۔ یہی احساس اس کے نقوش و معانی کا جوہر ہے۔ یہ احساس و تاثر جب خواہش بن جاتے ہیں تو ان میں ایسی دل کشی آجاتی ہے کہ شاعر ان کی خارجی صورت دیکھنے کے لیے خود بے تاب ہو جاتا ہے۔ یہ احساس و تاثر اس کلی کے مثل ہے جو کھلنے کے لیے نسیم سحری کا انتظار کر رہی ہو۔ اس میں عاشق کے دل کا سارا افسانہ پوشیدہ ہے۔ اقبال نے اس کیفیت کو کس سادگی سے اس شعر میں ادا کیا ہے:

کلی کو دیکھ کہ ہے تشنۂ نسیم سحر
اسی میں ہے مرے دل کا تمام افسانہ

ایک اور جگہ اپنے آپ کو نسیم سحر سے اور اپنے شاعرانہ احساس کو عروسِ لالہ سے تشبیہ دی ہے۔ جس طرح نسیم سحر غنچے کو گدگدا گدگدا کر اس کی ابدی نیند سے بیدار کرتی ہے، اسی طرح شاعر اپنے نفسِ گرم سے ان تاثرات و معانی کو ظاہر کرتا ہے جو اس کے دل میں مخفی ہیں۔ شعر ہے:

عروسِ لالہ! مناسب نہیں ہے مجھ سے حجاب
کہ میں نسیم سحر کے سوا کچھ اور نہیں

دوسری جگہ کہتے ہیں:

مری نوا سے گریبانِ لالہ چاک ہوا
نسیمِ صبح چمن کی تلاش میں ہے ابھی

سوائے تخیل کے جذبات کی دنیا کا کوئی اور محرم راز نہیں ہو سکتا۔ اس کی بصیرت کے آگے فکر ششدر و حیران رہ جاتی ہے۔ جسے عقل ادھورا دیکھتی ہے اسے تخیل مکمل دیکھ لیتا ہے۔ عقل کی طرح وہ زندگی کی تحلیل نہیں کرتا بلکہ وجدان کی مدد سے وہ اپنی امتزاجی بصیرت کی بدولت اسے کُل کی حیثیت سے دیکھتا اور اس کے منتشر اجزا میں وحدت پیدا کر دیتا ہے۔ ہر وہ فن جس کا موضوع زندگی ہے اس میں امتزاج و ترکیب کی ذہنی صلاحیت بدرجہ اتم ہوتی ہے۔ فنکار اس کے مطابق اپنے خیالی پیکروں کی تعمیر کرتا ہے۔ بادی النظر میں فن کار کی تخیلی دنیا میں زندگی کا معمولی ربط و نظم نہیں ہوتا بلکہ اس کی جگہ انتشار نظر آتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کے ربطِ پنہانی کو سمجھنے کے لیے جذبے کی رہبری کے بغیر چارہ نہیں۔ بغیر جذبے کی مدد کے جمالیاتی حقیقت کا مکمل شعور ممکن نہیں، اس لیے کہ جذبہ زمان و مکاں کی قید سے آزاد اور تصوری اور منطقی عناصر کی کوتاہیوں سے پاک ہوتا ہے۔ فن کار ذہنی تجرید سے کام لیے بغیر حقیقت کو تخیل اور جذبے کی آمیزش کی بدولت جیتی جاگتی شکل میں دیکھتا ہے۔ یا یوں کہیے کہ تخلیق کے وقت شاعر کی فکر اپنے آپ کو جذبے میں ڈبو دیتی ہے۔

اقبالؔ کے نزدیک حکمت وہ حقیقت ہے جس میں جذبے کی کہیں مداخلت نہ ہو اور شعر وہ حقیقت ہے جس میں سوزِ دروں کی آمیزش ہو۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ بوعلی سینا اپنے منطقی اور تحلیلی استدلال کی بھول بھلیّوں میں بھٹکتے رہے اور رومیؔ نے اپنے جذبہ و وجدان کی بدولت زندگی کی حقیقت کا پتا چلا لیا۔

حق اگر سوزے ندارد حکمت است — شعر می گردد چو سوز از دل گرفت
بوعلی اندر غبارِ ناقہ گم — دستِ رومی پردۂ محمل گرفت

جس حقیقت کی تلاش انسان کو ہے وہ اُسے خارجی کائناتِ فطرت میں نہیں ملتی اور اگر مل جاتی ہے تو بڑی گریز پا ثابت ہوتی ہے۔ اُسے شاعر اپنے دل کی دنیا میں پاتا ہے اور

جب وہ اسے پالیتا ہے تو مجبور ہوجاتا ہے کہ جو کچھ اس نے خود دیکھا ہے اس کی ایک ہلکی سی جھلک دوسروں کو بھی دکھا دے۔ جس طرح ادراک وشعور کی دنیا میں انسانی نفس کی آزادی علم کے ذریعے ظاہر ہوتی ہے، اسی طرح احساس وتاثر کی دنیا میں نفس انسانی اپنی آزادی کو فن یا شعر کی شکل میں ظاہر کرتا ہے. علم کا تعلق خارجی مظاہر و حقائق سے ہے اور فن کا تعلق انسانی دل کی اندرونی حقیقت یا وجدان سے۔ شعر اس فکر سے عبارت ہے جس پر جذبات نے اپنا رنگ چڑھا دیا ہو۔ شعر کے بول اس کے معانی کا قالب ہوتے ہیں۔ ضرور ہے کہ معانی کا اثر قالب کی ظاہری شکل پر پڑے۔ اس طرح فن کار کی روح کا رقص اور موسیقی اس کے فن میں جلوہ افروز ہوتی ہے۔ شاعر کے لیے اس کا شعر حرفِ تمنا ہے جسے وہ اشاروں میں ظاہر کرتا ہے :

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا
حرفِ تمنا جسے کہہ نہ سکیں روبرو

خلوص اور شعر

شاعر کی ایک بڑی خصوصیت اس کا خلوص ہے۔ یہ خلوص عقلی بھی ہو سکتا ہے اور جذباتی بھی۔ اقبال کے یہاں جذباتی رنگ حاوی ہے اور بعض جگہ ان دونوں کا جمالیاتی امتزاج بڑی خوبی سے کیا ہے۔ لیکن پھر بھی جذبے کی پر اسرار کیفیت نمایاں ہے۔ جذبہ چاہتا ہے کہ زندگی کے دوسرے سب محرکوں کو اس کی خاطر قربان کر دیا جائے اور بس وہی وہ باقی رہے۔ وہ ہر اس چیز کو فنا کر دینا چاہتا ہے جو وہ خود نہیں۔ اس کے اخلاص کو کسی کی شرکت گوارا نہیں۔ غیر مخلص شاعر، شاعر نہیں، نقال ہے۔ شعر پر کیا منحصر، کوئی فن سوز او خلوص کے بغیر اپنے اظہار میں مکمل اور کامیاب نہیں ہو سکتا۔ شاعر خلوتِ دوست میں اپنے نالوں ہی کے ذریعے حدیثِ شوق بیان کرتا ہے جو آلائشِ نفس سے پاک ہوتے ہیں :

حدیثِ شوق ادا می تواں بخلوتِ دوست
بنالۂ کہ ز آلایشِ نفس پاک است

اقبال نے جس چیز کو 'خونِ جگر' کہا ہے وہ یہی خلوص ہے جس کی پرورش جذبے کے آغوش میں ہوئی ہو۔ اپنی نظم 'مسجدِ قرطبہ' میں وہ کہتا ہے کہ معجزہ ہائے ہنر آنی اور فانی ہیں سوائے ان کے جن کی تہ میں جذبہ و خلوص کارفرما ہوں :

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے، خونِ جگر سے نمود
قطرۂ خونِ جگر، سِل کو بناتا ہے دل
خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود
نقش ہیں سب ناتمام، خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام، خونِ جگر کے بغیر[1]

نغمۂ نے کی تاثیر کا راز، نے نواز کے دل میں تلاش کرنا چاہیے :

آیا کہاں سے نغمۂ نے میں سرور مے — اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوبِ نے
جس روز دل کے رمز مغنّی سمجھ گیا — سمجھو تمام مرحلہ ہائے ہنر ہیں طے

مغنّی کی نوا کی پرورش دل و جگر کے خون سے ہونی چاہیے ورنہ وہ بے اثر رہے گی۔ جب صاحبِ ساز کا لہو رگِ ساز میں رواں ہو تو نغمے کا زیر و بم دلوں کی تسخیر کی ضمانت بن جاتا ہے :

خونِ دل و جگر سے ہے میری نوا کی پرورش
ہے رگِ ساز میں رواں صاحبِ ساز کا لہو!

حقیقی شاعر کا ہر مصرع اس کے دل کا قطرۂ خون ہے :

برگِ گل رنگیں ز مضمونِ من است
مصرعِ من قطرۂ خونِ من است

دوسری جگہ اسی مضمون کو اس طرح بیان کیا ہے کہ نغمہ اس وقت تک نغمہ نہیں

[1] غالب نے اسی کو دلِ گداختہ سے تعبیر کیا ہے :

حسن فروغِ شمع سخن دور ہے اسدؔ — پہلے دلِ گداختہ پیدا کرے کوئی

بنتا جب تک کہ اس کی پرورش جنوں کے آغوش میں نہ ہوئی ہو۔ وہ اس آگ کے مثل ہے جسے شاعر نے اپنے دل کے خون میں حل کیا ہو۔ ایک تو آگ اور پھر ایک حساس دل کے خون میں حل کی ہوئی، اس کی تاثیر کا کیا کہنا! اگر شعر میں جذبہ و خلوص نہیں تو وہ بجھی ہوئی آگ کے مثل ہے۔ شعر اور فن کی عظمت کے متعلق اب کچھ سنیے:

نغمہ می باید جنوں پروردۂ آتشے در خونِ دل حل کردۂ
نغمہ گر معنی ندارد مردہ ایست سوزِ او از آتشِ افسردہ ایست
آں ہنرمندے کہ بر فطرت فزود رازِ خود را بر نگاہِ ما کشود
حورِ او از حورِ جنت خوشتر است منکرِ لات و مناتش کافر است
آفریند کائناتِ دیگرے قلب را بخشد حیاتِ دیگرے
زاں فراوانی کہ اندر جانِ اوست ہر تہی را پر نمودن شانِ اوست

اگر کوئی فن کار زندگی کو فراوانی اور فروغ نہیں بخشتا، اگر اس کے فن سے مسرت و بصیرت میں اضافہ نہیں ہوتا اور اگر اس سے حقائقِ حیات کے الجھے ہوئے تار نہیں سلجھتے تو وہ فن بے معنی اور مہمل ہے۔ اس کا کوئی مصرف نہیں:

اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
مقصودِ ہنر سوزِ حیاتِ ابدی ہے یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا

دوسری جگہ اسی مطلب کو اس طرح ادا کیا ہے:

سینہ روشن ہو تو ہے سوزِ سخن عینِ حیات
ہو نہ روشن تو سخن مرگِ دوام اے ساقی!

جب شاعر زندگی کے سنجیدہ اور اہم مقاصد پیش کرے تو ضرور ہے کہ خود اس کا یقین و ایمان مکمل ہو۔ اس کے بغیر زندگی اپنے اصلی محرک سے محروم رہتی ہے۔ خلوص کی شدت کا نتیجہ ہے انہماک جس کی بدولت فن کار پر زندگی کے رازوں کا انکشاف ہوتا ہے۔ اس طرح جذبہ و خلوص کی رہنمائی میں تخیل، فن کی تخلیق کرتا ہے جسے شاعر

کی شخصیت سے علاحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی صداقت کا معیار منطقی معیار سے الگ ہے۔

اقبال شاعرِ حیات ہے۔ اس نے اپنے کلام میں آرزومندی اور سوز و سازِ زندگی کے موضوع کو نہایت لطیف اور نادر استعاروں اور تشبیہوں میں بیان کیا ہے۔ فارسی اور اردو میں غالب کے بعد صرف اس نے اس موضوع پر خامہ فرسائی کی۔ جہاں تک مجھے علم ہے ہمارے شاعروں میں سے کسی نے بھی زندگی کو اس وسیع معنی میں نہیں پیش کیا، جس طرح کہ اس نے پیش کیا ہے۔ وہ اس موضوع کو ایسے دل کش اور موثر طور پر بیان کرتا ہے کہ سامع کو یہ احساس پیدا ہوتا ہے کہ اس کا وجود ایک امانت ہے۔ اس کے نزدیک سچا فن زندگی کی خدمت کے لیے ہے:

علم و فن از پیش خیزانِ حیات علم و فن از خانہ زادانِ حیات

اقبال اپنے تخیلی پیکروں کی تخلیق سے صرف اپنے دل کو ہجومِ جذبات سے ہلکا نہیں کرتا، بلکہ اس کے ساتھ وہ تمدنی قدروں کو بھی تقویت پہنچانا چاہتا ہے۔ جس تمدنی گروہ سے اس کا تعلق ہے اس کی روایتوں اور انسانیت کی اخلاقی ذمے داریوں کو وہ شدت کے ساتھ محسوس کرتا ہے۔ اس کے فن میں شخصی اور داخلی عنصر کے علاوہ اجتماعی پہلو بھی موجود ہے۔ وہ محض تفننِ طبع کے لیے شعر نہیں کہتا بلکہ اپنے اجتماعی مقاصد کے لیے ایک وسیلہ تلاش کرتا ہے۔ اس کے یہ مقاصد اس قدر بلند ہیں کہ ان کی بدولت خود اس کا فن سربلند ہو گیا۔ کسی فن کی عظمت کا انحصار بڑی حد تک اس کے موضوع کی عظمت پر ہے۔ ممکن ہے کوئی شاعر معاملہ بندی کے اچھے شعر نکال لیتا ہو، جو فنی اعتبار سے بے عیب ہوں لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کی تخلیقِ جمال کی کوشش میں کسی قسم کی عظمت اور بلندی بھی پائی جائے۔ مثلاً غنائی شاعری انسان کے دل کے تاروں کو چھیڑتی اور مسرت و غم اور حسرت و آرزو کی سچی اور جیتی جاگتی تصویریں ہمارے سامنے کھینچتی ہے لیکن شاعر کی نظر زندگی کے متعلق گہری اور وسیع نہ ہو تو وہ کوئی اعلا قسم کا مضمون نہیں پیدا کر سکے گا۔ اقبال اپنے فن کو جن مقاصد کے لیے وقف کرتا ہے ان کی وجہ سے اس کے کلام میں غیر معمولی عظمت اور تاثیر پیدا ہو گئی۔ وہ اپنی شعلہ نوائی کے ذریعے اپنے دل کی خلش کو دور کرتا ہے:

تو بجلوہ در نقابی کہ نگاہ بر نتابی | مہ من اگر ننالم تو بگو دگر چہ چارہ
غزلے زدم کہ شاید بنوا قرارم آید | تپِ شعلہ کم نہ گردد ز گسستنِ شرارہ

وہ کہتا ہے کہ شعر کے ذریعے وہ اپنے دل کی بھڑکتی ہوئی آگ میں سے صرف ایک شرارہ باہر پھینک سکا ہے۔ باقی وہ آگ ویسی کی ویسی اب بھی موجود ہے۔[1]
وہ اپنی گرمیِ گفتار سے زندگی کی نئی روح کی تخلیق کرنا چاہتا ہے۔ جس ذات نے اس کے دل میں نالہ و سوز کا طوفان بپا کیا ہے اس سے التجا کرتا ہے :

اے کہ ز من فزودۂ گرمیِ آہ و نالہ را | زندہ کن از صدائے من خاکِ ہزار سالہ را
غنچۂ دل گرفتہ را از نفسم گرہ کشائے | تازہ کن از نسیمِ من داغِ درونِ لالہ را

پھر کہتا ہے کہ میری آتش نوائی نے میرے دل کو پھونک دیا لیکن بغیر اس کے میں زندہ نہیں رہ سکتا :

پھونک ڈالا ہے مری آتش نوائی نے مجھے | اور میری زندگانی کا یہی ساماں بھی ہے

ایک جگہ عشق کی بجلی کو ابرِ رحمت سے تشبیہہ دی ہے جو دل کے دانے کو ہستی کی جھلسی ہوئی کھیتی میں بھی سیراب کرتا ہے :

ابرِ رحمت تھا کہ تھی عشق کی بجلی یارب ! | جل گئی مزرعِ ہستی تو اُگا دانۂ دل

شاعر اپنے شعر کے ذریعے جذبے کے اظہار کا آرزومند ہوتا ہے۔ جو شاعر جذبہ و

---

[1] اس مضمون کو غالب نے اپنے بعض فارسی شعروں میں ادا کیا ہے کہ شعر کہتے وقت میرا دل پگھل کر ایک آگ کے دریا کے مثل ہو جاتا ہے جس سے میں اپنی شعری تخلیق کے لیے حرارت مستعار لیتا ہوں :

بینم از گدازِ دل در جگر آتشے چو سیل | غالب اگر دمِ سخن رہ بہ ضمیرِ من بری
ممنونِ کاوشِ مژہ و نیشتر نیم | دل موجِ خوں ز دردِ خدا داد می زند
رشکِ سخنم چیست؟ نہ شہد ہوس است ایں | تلخابۂ سرجوشِ گدازِ نفس است ایں

اس سے ملتا جلتا مضمون اردو میں یوں ادا کیا ہے :

مجھے انتعاشِ غم نے پئے عرضِ حال بخشی | ہوسِ غزل سرائی تپشِ فسانہ خوانی
یہی بار بار جی میں مرے آئے ہے کہ غالب | کروں خوانِ گفتگو پہ دل و جاں کی میہمانی

احساس سے محروم ہے، اس کی تخلیق لازمی طور پر مصنوعی، بے جان اور غیر حقیقی ہو گی۔ شاعر اپنی قلبی واردات کو زندہ اور بیدار حقیقت کے طور پر پیش کرتا ہے، اور واقع میں جذبے سے بڑھ کر زندہ اور بیدار حقیقت کوئی اور موجود نہیں جس کا انسان کو احساس اور علم ہو۔ داخلی جذبے کے بغیر فنی تخلیق ممکن نہیں اور نہ اس کے بغیر جوشِ بیان پیدا ہو سکتا ہے۔ زندگی کی سب سے بیش بہا چیز انسانی دل ہے کہ اس کے جینے سے زندگی عبارت ہے۔ زندگی چاہے وہ کتنی ہی ادنا اور حقیر کیوں نہ ہو، ہمارے واسطے موت کے مقابلے میں دلچسپی کا موجب ہے۔ زندگی کا ایک وہ رُخ ہے جو مشین کی طرح کام کرتا ہے۔ اور دوسرا رُخ وہ ہے جو نشو و نما سے نئے نئے روپ اختیار کرتا ہے۔ شاعر کی نظر سے دونوں رُخ پوشیدہ نہیں ہوتے، لیکن اپنے موضوع کے لیے وہ زندگی کے اس رخ کو ترجیح دیتا ہے جو بدلتا رہتا ہے، اس واسطے کہ اس کی نظر ہر وقت زندگی کے ممکنات پر ہوتی ہے۔ اس کی نظر زندگی کی تہ میں ایسے ایسے نقش و نگار کا مشاہدہ کرتی ہے جسے ہماری آنکھیں اعتبارات میں محدود ہونے کے باعث نہیں دیکھ سکتیں۔ وہ اپنے اندرونی جذبے سے حقیقت میں گہرائی پیدا کر دیتا ہے۔ زوال پذیر فن میں زندگی کی حقیقت سے رشتہ بالکل منقطع ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے سچا فن کار اس حقیقت میں نئی نئی دنیاؤں کا عکس دیکھتا ہے۔ اقبال کی شاعری میں جذبہ، وجدان کی چھلنی میں چھن کر نغمے کی شکل میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ اس نے صاف صاف بتایا ہے کہ اس کی شاعری کا مقصد انسانی فلاح و ترقی ہے۔ وہ انسان کو اس کے بلند مقام پر دیکھنا چاہتا ہے۔ اس لیے اس کی شاعری جزوِ پیغمبری ہے۔ انسانی فلاح و ترقی سے اس کی مراد یہ ہے کہ وہ اپنی شاعری سے انسانیت کی خدمت کرے اور زندگی کے پوشیدہ امکانات کو اجاگر کرنے میں مدد دے تاکہ ایک متوازن تمدن کا قیام ممکن ہو:

فطرتِ شاعر سراپا جستجو ست — خالق و پروردگارِ آرزو ست
شاعر اندر سینۂ ملت چو دل — ملتے بے شاعرے انبارِ گِل
سوز و مستی نقش بند عالمے ست — شاعری بے سوز و مستی ماتمے ست

شعر را مقصود اگر آدم گری ست　　شاعری ہم وارثِ پیغمبری ست

زندگی کی ایک اعلا قدر حُسن ہے۔ یہ کائنات کا ابدی جوہر اور زندگی کے انکشاف کا ایک لطیف وسیلہ ہے۔ شاعر کا سینہ تجلی زارِ حُسن ہوتا ہے۔ اس کے دل میں کائنات کے حسین ترین اوصاف کا عکس موجود ہوتا ہے۔ وہ فطرت کے حُسن کو اسی طرح اپنی شخصیت میں جذب کرتا ہے جیسے بھونرا پھولوں کے رس کو۔ اس کو فطرت یا زندگی میں جہاں کہیں حُسن نظر آجاتا ہے، وہ اس کی توجیہ کے لیے بے تاب ہو جاتا ہے۔ لیکن اقبال کا حسن کا تصور بھی سکونی نہیں بلکہ اس میں حرکت اور قوت کی آمیزش موجود ہے جو شعر و ادب میں ایک نیا نقطۂ نظر ہے۔ اس کو اس کا احساس ہے کہ بغیر جلوۂ حُسن وہ شعری تخلیق نہیں کر سکتا۔ اگر حُسن نہ ہو تو شاعر اس ساز کے مثل ہے جس کے سب تار ٹوٹ گئے ہوں۔ حسن کے تصور میں بھی اقبال کے پیشِ نظر اجتماعی مقاصد پسندی ہے جو فلاح و خیر پر محیط ہے:

بے تو جانِ من چو آں سازے کہ تارش درگسست
در حضور از سینۂ من نغمہ خیزد پے بہ پے

شاعر اپنے جذبہ و تخیل کی آمیزش سے حسن کے لیے نئے نئے دل فریب پیکر تخلیق کرتا ہے۔ اس کا قوی اور گہرا احساس تخیل کے ذریعے کائناتِ فطرت اور انسانی دلوں کا راز معلوم کر لیتا ہے۔ یہی جذبات جن کی بدولت اس نے اپنے دل کی دنیا کو تخیلی پیکروں سے آباد کیا تھا، اب اسے اظہار کے لیے بے چین کرتے ہیں۔ وہ اپنے جوشِ تخلیق کو متناسب اور موزوں الفاظ کی خراد پر سڈول اور ہموار کر کے پیش کرتا ہے۔ اس کی طبیعت کی موزونی ان میں کوئی کور کسر باقی نہیں چھوڑتی۔ اس طرح جذبہ ترنم کی رنگین قبا زیب تن کرتا ہے۔ تخلیق کی حالت سخت ہیجان اور بے چینی کی ہوتی ہے۔ جذبات اپنے اظہار کے لیے بے تاب ہوتے ہیں اور شاعر یا فن کار انھیں ظاہر کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ شاعر اپنے دل کے اندر فن کی ایک نئی حقیقت محسوس کرتے وقت اسی کیفیت سے گزرتا ہے جس سے پیغمبر الہام کے وقت گزرتے ہیں۔ تخلیق کا جوش اور برانگیختگی شاعر کو مجبور

کرتی ہے کہ وہ موزونیت اور تناسب کو ہاتھ سے نہ جانے دے، اس واسطے کہ خود تخلیق میں ان سے مدد ملتی ہے۔ شاعر کا موزونیت کا احساس حُسن آفریں ہے۔ فن کار میں اس موزونیت کا وجدانی شعور جس قدر قوی ہوگا اسی قدر اس میں تخلیقِ حسن کی صلاحیت زیادہ ہوگی۔ فن کار شروع شروع میں جب اپنے دل کو تخیلی پیکروں سے آباد کرتا ہے تو ان میں نظم و ترتیب نام کو نہیں ہوتی، لیکن جوں جوں اس کا ذہن تخلیق کے لیے پختہ ہوتا جاتا ہے اس کی اندرونی کیفیات اور جذبات میں نظم وضبط پیدا ہونے لگتا ہے۔ اب گویا ذہن آہستہ آہستہ جذبات کو اپنے قابو میں کر لیتا ہے۔ اگر شاعر کی فنی تخلیق حقیقی جذبے کی ترجمان ہے تو ضرور ہے کہ وہ حسن و صداقت کے دائمی آئین کی پابند ہو بلکہ انھیں پر مبنی ہو۔ صوت ولحن کی ہم آہنگی سے شاعر تخلیقِ حسن کرتا ہے اور اس کے لیے اس کو جو جگر سوزی کرنی پڑتی ہے اس کا اہلِ محفل کو کیا علم؟

از نوا بر من قیامت رفت و کس آگاہ نیست
پیشِ محفل جز بم و زیر و مقام و راہ نیست

اقبال کو اس کا احساس ہے کہ اس کی زبان پوری طرح اس کے جذبات کی متحمل نہیں ہو سکتی لیکن اسے جو کہنا ہے وہ کہے جاتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اس کے رباب کے تار کمزور ہیں اور اس کے نغمے کو ظاہر نہ کر سکیں گے لیکن اس کو اپنے عالمِ جذب میں ان تاروں کے ٹوٹنے کی پروا نہیں رہتی۔ وہ اس حقیقت سے بخوبی واقف ہے کہ اس کے طوفان ندیوں میں نہیں سمانے کے، ان کے لیے سمندر کی وسعتیں درکار ہیں۔ لیکن دلوں میں جب طوفان امنڈتے ہیں تو وہ اظہار کے لیے ایسے بے تاب ہوتے ہیں کہ سمندر کی وسعتوں کا انتظار ان کے لیے محال ہو جاتا ہے:

نغمہ ام ز اندازۂ تار است بیش — من نہ ترسم از شکستِ عودِ خویش
در نمی گنجد بہ جُو عمانِ من — بحرہا باید پئے طوفانِ من

بڑا اور حقیقی شاعر اپنے دل کی گرمی اور اپنی شعلہ نوائی سے اپنے خیالی پیکروں کو زندۂ جاوید بنا دیتا ہے۔ وہ ان میں اپنی زندگی کے رس کو اس خوبی سے رچا دیتا ہے کہ وہ بھی اس کی

شخصیت کی طرح لازوال اور امٹ بن جاتے ہیں۔ شاعر حسنِ ازل کا جلوہ خود ہی نہیں دیکھتا بلکہ دوسروں کو دکھانے پر بھی اسے قدرت حاصل ہوتی ہے۔ بایں ہمہ بعض نغمے جو اس کے دل کے تاروں کو چھیڑتے ہیں ایسے لطیف ہوتے ہیں کہ وہ کبھی بھی ظاہر نہیں ہوتے اور اس کے دل ہی کے اندر امنڈتے رہتے ہیں۔ زندگی میں جذبے سے زیادہ انفرادی چیز اور کوئی نہیں۔ جب شاعر کے دل میں اس کی تخلیق ہوتی ہے اور اس کو لفظوں کا جامہ پہنایا جاتا ہے تو ضرور ہے کہ سننے والوں تک پہنچتے پہنچتے اس کا رنگ پھیکا پڑ جائے۔ بعض وقت جذبے کی تخلیق پھول کے مثل ہوتی ہے جو دل میں کھلتا ہے اور اکثر اوقات وہیں مرجھا کے ختم ہو جاتا ہے۔ جذبے کی یکتائی اس کے اظہار کی راہ میں بڑی رکاوٹ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری زبان چاہے کتنی منجھی ہوئی کیوں نہ ہو، اس میں یہ صلاحیت نہیں کہ ان نغموں کو جو جذبے کی مضراب سے روح کے تاروں میں پیدا ہوتے ہیں، ظاہر کر سکے۔ جذبات ایک خالص انفرادی تجربے تک محدود رہتے ہیں۔ زبان ایک مکانی اور عمرانی چیز ہے جس کے ذریعے سے صرف ان تصوروں کا اظہار ممکن ہے جن میں دوسرے شرکت کر سکیں لیکن جذبے کے نازک مطالب جامۂ الفاظ کے رہینِ منّت نہیں ہوتے اور نغموں کی آوازِ بازگشت کی طرح دل کی وادیوں میں گونجتے رہتے ہیں:

نگاہ می رسد از نغمۂ دل افروزے
بمعنیٔ کہ بر و جامۂ سخن تنگ است

دوسری جگہ اس مضمون کو یوں ادا کیا ہے:

ہر معنیٔ پیچیدہ در حرف نمی گنجد
یک لحظہ بہ دل در شو شاید کہ تو دریابی[1]

---

[1] اسی مضمون کا غالب کا شعر ہے:

سخن ما ز لطافت نہ پذیرد تحریر نشود گرد نمایاں ز رمِ توسنِ ما

(باقی فٹ نوٹ اگلے صفحے پر)

شاعر پرور دگارِ حسن ہے۔ وہ نغمے کے ذریعے تخلیقِ حسن کرتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ حسن سے کیا مراد ہے؟ یہ پُراسرار چیز تعریف کی شکل ہی سے متحمل ہو سکتی ہے۔ بہت سے لوگ انفرادی تجربے کے طور پر جانتے ہیں کہ احساسِ جمال کیا ہے۔ لیکن اگر آپ ان سے کہیں کہ اس کیفیت کی تعریف کیجیے تو وہ کشمکش و پیچ میں پڑ جائیں گے۔ جس چیز کو وہ کبھی شدت کے ساتھ محسوس کر چکے ہیں، شاید اس کے متعلق ان سے کچھ کہتے نہ بنے۔ اکثر اہلِ فکر جنھوں نے اس مسئلے پر غور کیا ہے، اس پر متفق ہیں کہ حسن عین کمال اور ہم آہنگی کے اظہار کا دوسرا نام ہے اور بدصورتی، اظہار کی کوتاہی ہے۔ اس کے علاوہ یہ وہ اظہار ہے جو ذہن اپنے وجدانوں کا عطا کرتا ہے۔ اقبال اپنے فن میں کمال اور تناسب کا اتنا خواہاں نہیں جتنا کہ زندگی کی حرکت اور شورش کا۔ اسی لیے اس کی تخیلی پیکر متحرک اور بے سکون ہوتے ہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ حسن دیکھنے والے کی نظر میں مضمر ہوتا ہے نہ کہ محبوب میں۔ اس کا تعلق زندگی کے معروضی حقائق سے اتنا نہیں جتنا کہ اندرونی احساس سے۔ اس کی سب سے بڑی خصوصیت تغیر و زوال ہے۔ وہی چیز جو کسی وقت حسین و جمیل معلوم ہوتی ہے کچھ عرصے بعد حسین نہیں معلوم ہوتی۔ یہ ایک تخیلی فعل ہے جو اپنے مخصوص پیکر تراشتا اور اس طرح خود اپنی تخلیق کرتا ہے۔ کائنات میں جہاں کہیں کوئی شے ان خیالی پیکروں سے مشابہ مل جاتی ہے وہ اپنے آپ کو اس سے وابستہ کر لیتا ہے، چاہے یہ وابستگی عارضی ہی کیوں نہ ہو۔

فن کار کا حسن کا تجربہ بھی تخلیقی تخیل ہی کا تجربہ ہے جو توانائی کی لطیف ترین شکل ہے۔ تخلیق میں حسن کی یہ لطیف توانائی اور اس کا تجربہ کرنے والا ایک ہو جاتے ہیں۔ تجربہ

(بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

مولانا روم کو بھی زبان سے یہ شکایت ہے کہ وہ مستوں کے رازِ دروں کو پوری طرح سے ظاہر نہیں کر سکتی۔ ان کی خواہش ہے کہ کاش زندگی کو ایسی زبان مل جاتی کہ جس سے قلبی کیفیات بیان کی جا سکتیں:

کاشکے ہستی زبانے داشتے تا ز مستاں پردہ ہا برداشتے

کرنے والا فن کار وہی بن جاتا ہے جو خود حسن ہے۔ عملی زندگی کے تجربے سے جمالیاتی تجربہ الگ ہے، اس لیے کہ عملی زندگی میں تجربہ کرنے والے کا معروض ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف جمالیاتی تجربے میں فن کار اپنے معروض سے متحد ہو جاتا ہے اور اس کی ساری توجہ اس میں جذب ہو جاتی ہے۔ فن کار حسن سے جتنا لذت اندوز ہوتا ہے اس کا پورا اظہار اپنی تخلیق میں نہیں کر سکتا۔ ہاں، وہ ہمیں اپنے اندرونی احساس کی جھلکیاں دکھا دیتا ہے۔ اس کی تخلیق اس کے احساس کی تنظیم ہے، اسی لیے وہ ہمارے احساس کو برانگیختہ کرتی ہے۔ فن کار زندگی سے فرار نہیں اختیار کرتا بلکہ اس کے ذریعے سے سامع یا قاری کے تاثر و احساس کے دائرے کو وسیع کرتا ہے۔ فن کار کی بدولت ہم خود اپنے اندرونی احساس کی تاریکیوں کو روشن کرتے ہیں۔ ہماری حس، بصیرت سے ہم آغوش ہو جاتی ہے اور انسان اور فطرت کے حسن کی تجلی ہم تخیلی طور پر محسوس کرنے لگتے ہیں۔ یہ تخیلی احساس فن کار کی تخلیق کی ہیت اور اس کے اسلوب سے اپنی غذا حاصل کرتا ہے۔ گویا ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ فن کار کا جمالیاتی احساس ہیت اور اسلوب کا لباس زیب تن کرتا ہے اور ہم اس کے ذریعے سے اسے جانتے پہچانتے ہیں۔ اس طرح ہیت اور اسلوب، حسن و جمال کی قدر بن جاتے ہیں جن سے ہم مسرت و بصیرت حاصل کرتے ہیں۔ فن کار اپنے فن میں وہ چیز تلاش کرتا ہے جو اسے اپنی زندگی میں نہیں ملی۔ وہ اپنی قدر آفرینی سے اپنا اور زندگی کا رشتہ استوار کرتا ہے۔

اقبال کے یہاں ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے قدر بھی ایک طرح کا عمل ہو۔ اگر فن کو عمل تصور کیا جائے تو فن کار ہر حالت میں اپنے معروض یعنی اپنے فن میں موجود رہتا ہے۔ فن کار کا تخیل اور ارادہ جب کسی طرف بڑھتے ہوئے نظر آتے ہیں تو ان سے عمل اور حرکت ظاہر ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف یونانی فن کار عین کمال کا جویا تھا۔ کمال کو حرکت کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ وہ خود اپنی منزل ہے۔ اسے کسی طرف بڑھنا نہیں ہے تاکہ کچھ اور حاصل کرے۔ اقبال کے فن میں مرحلۂ شوق کبھی طے نہیں ہوتا اور وہ ہمیشہ نئے طور اور نئی تجلی کا آرزومند رہتا ہے۔

حسن ہیت میں وحدت اور پیچیدگی دونوں ساتھ ساتھ موجود ہوتے ہیں۔ حسن کی نمود زمانے میں ہوتی ہے لیکن وہ ابدیت سے ہمکنار ہوتا ہے۔ وہ انسانی جسم میں، خیال

میں اور عمل میں ظاہر ہو سکتا ہے۔ غالبؔ نے ٹھیک کہا تھا کہ :

ہے خیالِ حسن میں حسنِ عمل کا سا خیال

حسن کے احساس کے لیے بھی تخیل درکار ہے۔ تخیل اندرونی توانائی کو وحدت عطا کرتا ہے جو خارجی طور پر ہیت کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ فن کی اصلی حقیقت کا اظہار اسی کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ وہ جذبے کو بھی اپنے اندر سمو لیتی ہے۔ بعض اوقات فن کار حسن کو بے نقاب کرتا ہے اور کبھی کائنات کے خارجی حقائق کو اس کے توسط سے ظاہر کرتا ہے۔ یونانی فن کار انسانی جسم کو جمالیاتی عین کے طور پر پیش کرتے تھے، جس سے تمکنت، تناسب اور توازن ظاہر ہوتا تھا۔ عربی، فارسی اور اردو شاعری میں بھی محبوب کا سراپا بیان کرنا خاص موضوع رہا ہے۔ اس کے علاوہ محبوب کا ناز و غمزہ، انداز و ادا اور اس کی آن بان کو تغزل میں طرح طرح سے بیان کیا گیا ہے۔ عشقیہ شاعری میں شاعر، عاشق ہوتا ہے۔ صرف دو شاعر ہماری زبان میں ایسے ہیں، یعنی غالبؔ اور اقبالؔ، جنھوں نے تغزل میں حسن و عشق کے تصورات کو وسعت دی۔ اور ان میں زندگی کے دوسرے مسائل کو سمویا۔ لیکن ان مسائل کو بیان کرنے میں بھی ہیت کا حسن برقرار رکھا ہے کہ بغیر اس کے فن پارہ کی تخلیق نہیں ہو سکتی۔ ان کے یہاں حسنِ احساس اور حسنِ ادا کے جلوے ہر حالت میں موجود رہتے ہیں، بلالحاظ اس کے کہ ان کا موضوع کیا ہے۔

اقبالؔ کے یہاں تخیل کے ساتھ جذبے کی بھی بڑی اہمیت ہے۔ تخیل کی مدد سے جذبہ پیکر تراشی کرتا ہے۔ بعض اوقات محسوس ہوتا ہے کہ خواہش اور اس کی تکمیل ایک ہو گئے۔ بظاہر زندگی کا یہ معمول ہے کہ خواہش کی تکمیل کے بعد جذبے کی توانائی کم ہو جائے یا وہ بالکل فنا ہو جائے۔ لیکن اقبالؔ کی شاعری میں جذبے کو برقرار رکھنے کی پوری کوشش کی گئی ہے تاکہ تناؤ کی کیفیت میں کمی نہ آنے پائے۔ اسی لیے اقبالؔ وصل کے مقابلے میں ہجر و فراق کا قدرداں ہے۔ وہ جانتا ہے کہ خواہش کا حلقہ تکمیل کے حلقے سے زیادہ وسیع ہے۔ کبھی کبھی خواہش اور اس کی تکمیل جذباتی طور پر ایک دوسرے کے بہت قریب آجاتے ہیں۔ لیکن اقبالؔ کی کوشش رہتی ہے کہ انھیں قریب

نہ آنے دے۔ وہ اپنے جذباتی کھچاؤ کو باقی رکھنا چاہتا ہے، چاہے اسے اس کے لیے اپنی قوتِ ارادی کو کیوں نہ استعمال کرنا پڑے۔ اس طرح ارادہ اور شعور، تخلیقی عمل میں جذبہ و تخیل کے ہم نشیں بن جاتے ہیں۔ فنی تخلیق اور ہیت کے تعین میں ان سب کا اثر موجود رہتا ہے۔ خود ہمارے وجود کی روح، ہیت میں مضمر ہے۔ جب وجود اپنی حد بندی کر لیتا ہے تو ہماری انفرادیت جلوہ گر ہوتی ہے۔ اسی طرح فن کار کی انفرادیت بھی ہیت اور اسلوب میں ظاہر ہوتی ہے۔ اسی میں اس کی تخلیق کی روح پوشیدہ ہوتی ہے۔ اعلا درجے کا فن کار ہیت اور موضوع کی دوی کو دور کر کے ان میں تخیلی اور جذباتی وحدت قایم کر دیتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ وہ اپنے تخلیقی عمل میں جدت کو کبھی ہاتھ سے نہیں جانے دیتا تاکہ فن سکونی نہ بن جائے۔ اس کے تخلیقی لمحے زمانے میں ہوتے ہوئے بھی زمان و مکاں سے ماورا اور خود اس کے وجود سے ماورا ہوتے ہیں۔ اقبال کی شاعری دائمی آرزومندی کے باعث متحرک ہے۔ وہ سکون و عافیت کو اپنے خیال کے قریب بھی پھٹکنے نہیں دیتا اس لیے کہ وہ ہیجان کو آن سے زیادہ اہمیت دیتا ہے۔

اقبال حسن و عشق کی ابدی داستان کو ایسے دل پذیر سُروں میں بیان کرتا ہے جو نغمۂ حیات سے ہم آہنگ ہیں۔ اس کی جذبات نگاری توجہ کے لیے نہیں اور نہ وہ غیر حقیقی معشوقوں کے عشق میں اپنی جان کھپانا پسند کرتا ہے۔ اس کی نظر فطرت کے نہاں خانے میں مشاہدۂ حُسن کرتی اور اس کے کان ہوا کی سنسناہٹ میں موسیقی کے نغمے سنتے ہیں۔ اس شدتِ احساس کی بدولت وہ اس قابل ہوا کہ دوسروں کو اپنے جذبات میں شریک کر سکے۔ جب تحسینِ جمال سے دماغوں کی کدورتیں کافور ہوتی ہوں تو اس ذہن کا کیا کہنا جو خود تخلیقِ حُسن کرے۔ فن کار جب اپنے اندرونی تجربے کو خارجی شکل دیتا ہے تو حقیقتِ جمالی ظہور پذیر ہوتی ہے۔ وہ اپنے خونِ جگر سے اس کی تخلیق کرتا اور پھر خود اس کے مشاہدے سے مسرور و شادماں ہوتا ہے۔ نظارۂ جمال کے لیے شاعر ستارے کی طرح دیدہ باز رہتا ہے:

من اگرچہ تیرہ خاکم، دلکیست برگ و سازم
بہ نظارۂ جمالے، چو ستارہ دیدہ بازم

بکسے عیاں نہ کردم، ز کسے نہاں نہ کردم
غزل آں چناں سرودم کہ بروں فتاد رازم

فن کار کے اندرونی تجربے اور فن کی خارجی شکل میں بڑا فرق پڑ جاتا ہے۔ اب تک فن کار کی سعیِ اظہار جو محض ایک داخلی کیفیت تھی خارجی حقیقت بن جاتی ہے۔ وہ اظہار کے لیے جو وسیلہ تلاش کرتا ہے وہ احساس و وجدان کی طرح یکتا اور ذاتی نہیں ہوتا بلکہ اجتماعی نوعیت رکھتا ہے۔ بغیر اس کے وہ اپنے اندرونی تجربے کو دوسروں تک نہیں پہنچا سکتا۔ اس واسطے فن کی اصلیت کے لیے یہ کہنا درست ہے کہ وہ نہ تو خالص انفرادی چیز ہے اور نہ خالص اجتماعی بلکہ دونوں عناصر اس کی ساخت میں پہلو بہ پہلو موجود رہتے ہیں۔ دونوں کے ترکیب و امتزاج سے اس کی خارجی صورت پیدا ہوتی ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ فن کار اپنے جوشِ وجدان کے اظہار کے لیے ایسا بے تاب ہوتا ہے کہ اس کو اس کی پروا نہیں رہتی کہ دوسرے اُس کے مافی الضمیر کو سمجھتے ہیں یا نہیں۔ اس کا فن اس کی طبیعت کے فطری اقتضا کے باعث اظہار چاہتا ہے نہ کہ دوسروں کی قدر دانی کی خاطر گویا کہ فن کار کے لیے اُس کا فن کافی بالذات اور بجائے خود اپنا آپ مقصود ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں، زندگی اور فن کا یہ تصور بہت محدود ہے۔ فن اظہارِ حُسن ہے جس کا شیوہ یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو اس لیے ظاہر کرے کہ دوسرے دیکھیں۔ غالب نے کیا خوب کہا ہے:

حُسن بے پروا خریدارِ متاعِ جلوہ ہے
آئینہ زانوے فکرِ اختراعِ جلوہ ہے

اقبال کا فن محض اس کے من کی موج نہیں، بلکہ وہ اس کے ذریعے اپنی شخصیت کے طلسم کو دوسروں پر اثر انداز کرنا چاہتا ہے۔ وہ خشک طریقے پر وعظ و نصیحت نہیں کرتا۔ واعظانہ مقدمات اس کی شاعری میں نہیں ملتے۔ لیکن اس کی شوخ گفتاری اخلاقی موضوعوں کو ایسے لطیف اور دل کش انداز میں پیش کرتی ہے کہ سننے والا پہلے اس کے نغمے سے محظوظ ہوتا ہے اور اس کے بعد غور کرتا ہے کہ شاعر کیا کہہ گیا۔ اصلاحی عنصر (ڈائی ڈیکٹک،

شعر میں اس خوبی سے سمویا گیا ہے کہ فن کی نزاکت کہیں مجروح نہیں ہوئی۔ اس کی ہمدردی کی کوئی انتہا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ نہایت کشادہ دلی سے اپنے اندرونی تجربوں میں ہمیں اپنا شریک اور رازدار بنالیتا ہے۔ وہ جو کچھ کہتا ہے اس طرح کہتا ہے کہ گویا ہم خود اسے خطاب کر رہے ہیں۔ بلاغت کا یہ کمال ہے۔ اس نے علم و حکمت کے ان تمام خزانوں کو جو اس کے دل و دماغ میں محفوظ تھے اپنے فن کو موثر بنانے کے لیے نہایت سلیقے کے ساتھ استعمال کیا۔ اس کی حُسن آفرینی منزلِ شوق کے مسافر کو لُبھاتی اور عشق کے لیے سامانِ شباب بہم پہنچاتی ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:

یک نوائے سینہ تاب آوردہ ام
عشق را عہدِ شباب آوردہ ام

اقبالؔ کا فن کا نظریہ اس کے فلسفۂ خودی کے تابع ہے۔ اس کے نزدیک فن، انفرادیت کے اظہار کا ایک وسیلہ ہے۔ اور وہ فن جس میں انفرادیت باقی نہیں رہتی کوئی مستحسن چیز نہیں۔ چنانچہ اس نے اپنے اس اصول کا اطلاق فنِ اداکاری پر کیا ہے۔ اپنی نظم 'تیاتر' میں اس نے بتایا ہے کہ اداکاری کا کمال یہ ہے کہ خودی باقی نہ رہے۔ لیکن اگر خودی نہ رہی تو فن کی تخلیق کیسے ہوسکتی ہے؟ میرے خیال میں اسی لیے اقبالؔ ڈرامے کو ادنا درجے کا فن تصور کرتا تھا۔ اور شاید اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ فنِ اداکاری کا دار و مدار جذبے سے زیادہ عقل پر ہے، اس لیے اس کا اخلاص مشتبہ ہے اور 'خودی' کی پرورش میں اس سے مدد نہیں مل سکتی۔ یہ فن شخصیت کی گہرائیوں کو نہیں چھوتا بلکہ اس پر بس اوپر اوپر آب و رنگ کی جگمگاہٹ پیدا کرتا ہے۔ اس ضمن میں اس کے خیالات ملاحظہ فرمائیے:

تری خودی سے ہے روشن ترا حریمِ وجود
حیات کیا ہے؟ اسی کا سرور و سوز و ثبات
بلند تر مہ و پرویں سے ہے اسی کا مقام
اسی کے نور سے پیدا ہیں تیرے ذات و صفات

حریم تیرا، خودی غیر کی! معاذ اللہ
دوبارہ زندہ نہ کر کاروبارِ لات و منات
یہی کمال ہے تمثیل کا کہ تو نہ رہے
رہا نہ تو، تو نہ سوزِ خودی، نہ سازِ حیات

اپنی ایک نظم 'دین و ہنر' میں اسی خیال کو اس نے اس طرح پیش کیا ہے:

سرود و شعر و سیاست، کتاب و دین و ہنر — گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
ضمیرِ بندۂ خاکی سے ہے نمود اُن کی — بلندتر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عینِ حیات — نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ

شاعر اور عالمِ فطرت

یہ جو کچھ ہم نے اوپر بیان کیا، فن کار یا شاعر کے اندرونی جذبوں اور کیفیتوں کا تجزیہ تھا جن کے ذریعے وہ اپنے دل کو کائنات کے ساتھ متحد کرتا ہے۔ اس کے دل کی ہنگامہ زائیاں شورشِ حیات کی بولتی ہوئی تصویر بن جاتی ہیں۔ اس کا نغمہ زندگی کے زیر و بم میں توازن پیدا کرتا اور اس کے درد کی کسک کائنات کی روح کو تڑپا دیتی ہے۔ شاعر کے دل کی اندرونی دنیا کا حال ہم سن چکے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ وہ اپنے دل کی دنیا اور خارجی عالم میں کس طرح رشتہ جوڑتا ہے۔ وہ اپنے فن کے ذریعے فطرت سے تعلق پیدا کرتا اور اپنے نفسِ گرم سے اس میں زندگی کی لہر دوڑا دیتا ہے۔ وہ فطرت کی سرگوشیوں کو سنتا ہے یا یوں کہیے کہ اپنے جذبوں کو فطرت پر طاری کر دیتا ہے۔ فطرت جو بات ہکلا ہکلا کر ٹکڑے ٹکڑے طور پر کہتی ہے اس کو وہ اپنی شدتِ احساس سے موزوں طریقے سے بیان کر دیتا ہے۔ وہ اپنے جذبِ دروں سے حقیقت میں گہرائی پیدا کرتا ہے اور جو کام فطرت سے نہ ہو سکا اس کی تکمیل فن کار کے ہاتھوں ہو جاتی ہے:

بے ذوق نہیں اگرچہ فطرت
جو اس سے نہ ہو سکا وہ تو کر

accession numbers
57679

شاعرِ فطرت کے مقابلے میں انفرادیت کو اعلاترین عین تصور کرتا ہے۔ خارجی عالم یا فطرت تو 'خودی' کے لیے وہ مواد فراہم کرتی ہے جس سے اس کی پرورش اور تکمیل ہوتی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ خارجی عالم کے شعور کے بغیر اپنی ذات کا شعور ممکن نہیں۔ عالم اور 'خودی' ایک دوسرے پر نہایت پُراسرار طریقے سے اثر انداز ہوتے ہیں۔ اور ان کا باہمی اثر انداز ہونا ایک قسم کا حرکی عمل ہے۔ عالم اور 'خودی' کی اس باہمی اثر پذیری پر انسان کے سب سے زیادہ قیمتی تجربے مبنی ہیں۔ علم، جمالیاتی تخلیق، اخلاقی جدوجہد، عشق و محبت اور اسی قسم کے دوسرے انسانی تجربوں میں کوئی بھی ایسا نہیں جس میں آپ کو عالم اور 'خودی' کی باہمی اثر پذیری کا عکس نظر نہ آئے۔ کبھی فطرت اور 'خودی' کی یہ آویزش ایسی صورت اختیار کرتی ہے کہ 'خودی' اپنے تخلیقی عمل میں ضم ہو جاتی ہے اور جوشِ تخلیق کے علاوہ اسے اپنے علاوہ وجود کا احساس باقی نہیں رہتا۔ اس طرح عین اور حقیقت کا تضاد دور ہو جاتا ہے اور وہ ایک بن جاتے ہیں۔ لیکن یکتائی بھی 'خودی' ہی کا کرشمہ ہے جو ہمارے شعور میں حقیقت کی صورت میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ اس طرح فطرت خودی کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتی ہے اور فن کار کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ اپنے جذبوں کو فطرت پر بھی طاری کر دے۔

فطرت کے جلووں کی رنگا رنگی اور رعنائی فن کار کے دل میں جب اپنا عکس ڈالتی ہے اور اس کے جذبوں میں حل ہو کر اظہار چاہتی ہے تو اس وقت دراصل وہ اپنے وجود کی غایت پوری کرتی ہے۔ فطرت کا کمالِ وجود یہ ہے کہ وہ اہلِ نظر کو اپنی طرف مائل کرے اور ان کی مشہود بنے تاکہ وہ اپنے تاثرِ جمال کو اس کے توسط سے ظاہر کر سکیں۔ فطرت اس وقت تک حُسن سے عاری رہتی ہے جب تک کہ انسانی نظر اس میں جمال آفرینی نہ کرے۔ شفق کے منظر میں اسی وقت دل کشی آتی ہے۔ جب کوئی صاحبِ نظر اس کو دیکھ کر پکار اٹھتا ہے کہ وہ دیکھو، کیا خوب صورت منظر ہے! فطرت کا وجود فن کار کا ممنونِ نظر ہے۔ اقبالؔ اس مضمون کو اس طرح ادا کرتا ہے:

جہانِ رنگ و بو گلدستۂ ما زما آزاد و ہم وابستۂ ما
خودی او را بیک تارِ نگہ بست زمین و آسمان و مہر و مہ بست
دلِ ما را با و پوشیدہ راہے است کہ ہر موجود ممنونِ نگاہے است
گر او را کس نہ بیند زار گردد اگر بینیم و کہسار گردد
جہاں غیر از تجلی ہائے ما نیست کہ بے ما جلوۂ نور و صدا نیست

اسی خیال کو اقبال نے اپنی نظم 'شبنم' میں بھی ظاہر کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ رگِ ایام کی نمی دراصل ہمارے اشکِ سحر کی رہینِ منت ہے اور زندگی کی ساری ہما ہمی ہمارا ہی فریبِ نظر ہے:

نم در رگِ ایام ز اشکِ سحرِ ماست ایں زیر و زبر چیست؟ فریبِ نظرِ ماست
انجم بہ برِ ماست، لختِ جگرِ ماست

نورِ بصرِ ماست

جمالیاتی محرک کم و بیش دنیا کی ہر قوم میں مختلف پیرایوں میں ملتے ہیں۔ جلوۂ حُسن کی کشش، دردِ اشتیاق کی کسک اور آرزو کی ہنگامہ زائیاں انسانیت کی مشترک متاع ہے جو فن کاروں کے لیے تخلیقی محرک کا کام دیتی ہے۔ لیکن بہت کم فن کار ایسے گزرے ہیں جنھیں یہ ملکہ حاصل ہو کہ اپنے جذبوں کی کیفیت کو فطرت کے بے جان مظاہر پر طاری کر سکیں۔ غالب نے دیدہ وری کا یہ نصب العین پیش کیا تھا کہ خاک کے ہر ذرّے میں رقصِ بتانِ آزری نظر آنے لگے:

دیدہ ور آنکہ دل نہد تا بشمارِ دلبری
در دلِ خاک بنگرد رقصِ بتانِ آزری

اقبال بھی اپنے فنی پیش رو کی طرح انسانی دل کی کسوٹی پر فطرت کے کھرے کھوٹے کو پرکھتا ہے۔ 'روشن و تار' سے اس کی مراد لاشعور کا دھندلکا اور شعور و فکر کی روشنی ہے۔ ان دونوں میں جذبہ و تخیل اتصالی کڑی کا کام کرتے ہیں:

عالمِ آب و خاک را بر محکِ دلم بسائے
روشن و تار خویش را گیر عیار ایں چنیں

فطرت کے بے معنی طومار میں فن کار کی نظر نظم و معنی پیدا کرتی ہے۔ فن کار فطرت کے تضادوں اور غیر ضروری تفصیلوں کو الگ کر کے ان میں ربط قایم کر دیتا ہے۔ وہ جب اپنے تصوّروں میں ربط و نظم پیدا کرتا ہے تو عالم کو بھی اپنے ذہنی ربط و نظم سے وابستہ کر لیتا ہے۔ وہ ایک ایک کر کے ان سب رکاوٹوں کو دور کرتا ہے جو فطرت کے اظہار میں مانع آتی ہیں اور اس کی راہ میں سنگِ گراں بنی کھڑی ہوتی ہیں۔ فطرت بے صورت ہے، فن کار اسے صورت عطا کرتا ہے۔ وہ کبھی اس میں ترمیم کرتا ہے اور کبھی اس کی توجیہہ پیش کرتا ہے، اس واسطے کہ فطرت یہ کام خود نہیں کر سکتی۔ وہ فطری حقیقت کو آزاد کرتا اور اس میں اپنی شوخیِ فکر سے نزاکت پیدا کرتا ہے۔ فطرت کے جلووں کی بوقلمونی اسی کے دیدۂ بیدار کی رہینِ منت ہے۔ بغیر اس کے دستِ فطرت کی حنابندی کرنے والا کوئی نہیں۔ زمان و مکاں بھی اس کی شوخیِ فکر کے آئینہ دار ہیں:

ایں جہاں چیست؟ صنم خانۂ پندارِ من است — جلوۂ او گروِ دیدۂ بیدارِ من است
ہمہ آفاق کہ گیرم بہ نگاہے او را — حلقہ ہست کہ از گردشِ پرکارِ من است
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدنِ من — چہ زمان و چہ مکاں شوخیِ افکارِ من است

شاعر فطرت کی ہر ادا کا نکتہ داں ہے۔ کبھی وہ اپنے ذہن اور ارادے کی بدولت اپنے آپ کو اس سے بالکل علاحدہ تصور کرتا اور اپنی زندگی کا مقصد یہ سمجھتا ہے کہ فطرت پر تصرف اور استیلا حاصل کرے۔ فطرت اس کے مقاصد کا ایک وسیلہ ہے۔ وہ اس کی تسخیر میں جس قدر سعی و جہد کرتا ہے اسی قدر اپنی شخصیت کی تکمیل کا سامان بہم پہنچاتا ہے۔ اگرچہ کائنات اپنی وسعت کے اعتبار سے بے پایاں ہے اور انسان اس کے مقابلے میں حقیر اور ذرا سا معلوم ہوتا ہے اور اس کی تاریخ دورانِ کائنات کے گرد و غبار کے ایک ذرّے سے زیادہ نہیں، لیکن باوجود اس کے انسان کو ناز ہے کہ جو چیز اس کے پاس ہے اس سے اس کا زبردست حریف محروم ہے، یعنی ذہنِ فعّال۔

انسان تو یہاں تک بڑھ بڑھ کے باتیں کرتا ہے کہ کائنات مُدرکہ اسی ذہن فعّال کے ایک کرشمے سے زیادہ وقیع نہیں۔ بظاہر انسان فطرت کے مقابلے میں چاہے کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو لیکن وہ ایک باشعور ہستی ہے اور فطرت شعور و احساس سے محروم ہے۔ فطرت چاہے انسان کو تہس نہس کرنے کی قوت رکھتی ہو لیکن وہ اپنی اس قوت کا شعور نہیں رکھتی۔ برخلاف اس کے انسان باوجود اپنے حریف کے مقابلے میں کمزور ہونے کے اپنی کمزوری کا شعور رکھتا ہے، اس لیے وہ اس سے افضل ہے۔ جس طرح فن انسانی ذہن کا کارنامہ اور حقیقت کا براہِ راست ادراک ہے، اسی طرح فطرت ذاتِ باری کا کارنامہ ہے۔ فطرت کا خالق خدا اور فن کا خالق انسان ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ آیا خدا کی بنائی ہوئی دنیا زیادہ دل کش ہے یا انسان کی بنائی ہوئی دنیا۔ فطرت کا حُسن وجمال کسی دیدہ ور کے اشارۂ چشم کا منتظر رہتا ہے۔ بہار تو بس اتنا کرتی ہے کہ پھول کھلاتی ہے، لیکن فن کار کی آنکھ اس میں رنگ و آب پیدا کرتی ہے:

بہار برگِ پراگندہ را بہم بر بست
نگاہِ ماست کہ بر لالہ رنگ و آب افزود

اقبال نے اسی خیال کو متعدد جگہ مختلف پیرایوں میں پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فطرت مجبورِ محض ہے۔ وہ جیسی ہے بس ویسی ہے۔ وہ اپنے مزاج کو نہیں بدل سکتی۔ حالانکہ انسانی ذہن کی تخلیقی استعداد کی کوئی حد نہیں۔ شاعر کو فطرت سے شکایت ہے کہ اس کے حیرت خانہ امروز و فردا میں اس قدر یکسانیت ہے کہ دل اس سے اچاٹ ہو جاتا ہے۔ وہ فطرت کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ کیا کہ روز وہی باتیں، تو کبھی نئی تخلیق بھی تو کر، اس لیے کہ ہماری طبیعت میں جدّت پسندی ہے۔ بغیر اس جدت و تخلیق کے ہمارا دل اس خاکدان میں نہیں لگ سکتا:

طرحِ نو افگن کہ ما جدّت پسند افتادہ ایم
ایں چہ حیرت خانۂ امروز و فردا ساختی

آدمِ خاکی کی فضیلت اس میں ہے کہ وہ نت نئے جہانِ آرزو پیدا کرے۔ ستارے

آج سے ہزارہا سال پہلے جس طرح گردش کرتے تھے اسی طرح آج بھی گردش کر رہے ہیں،
انھیں یہ مجال کہاں کہ اپنی ڈگر سے ہٹ کر کچھ کر سکیں:

فروغِ آدمِ خاکی ز تازہ کاری ہاست ... مہ و ستارہ کنند آنچہ پیش ازیں کردند

اقبال نے نہایت دقیقہ سنجی سے مذکورۂ بالا موضوع کو خدا اور انسان کے درمیان ایک مکالمے کی صورت میں پیش کیا ہے۔ خدا کہتا ہے کہ میں نے ساری دنیا کو ایک ہی آب و گل سے پیدا کیا لیکن انسان نے ایران اور توران کی تقسیمیں کر لیں۔ میں نے لوہا پیدا کیا اور انسان نے شمشیر و تفنگ بنائے۔ میں نے چمن اور پودے پیدا کیے اور انسان نے کاٹنے کو کلہاڑیاں بنائیں۔ میں نے طائرانِ خوش الحان پیدا کیے اور انسان نے انھیں گرفتار کرنے کے لیے قفس بنائے۔ اس پر انسان کہتا ہے کہ تیری تخلیق میرے لیے کافی نہیں تھی۔ میری طبیعت کا اقتضا یہ تھا کہ تیری طرح میں بھی تخلیق کروں اور اپنے منشا کے مطابق جہانِ رنگ و بو کو آراستہ کروں اور اس طرح اپنی ذات اور اپنی قوتِ ارادی کی کرشمہ سازیوں کا مشاہدہ کروں۔ پھر انسان بڑی بے باکی سے ذاتِ باری سے پوچھتا ہے کہ بتا تیری تخلیق بہتر ہے کہ میری؟ تو نے شب پیدا کی اور میں نے چراغ، تو نے مٹی بنائی اور میں نے اس سے ساغر بنایا، تو نے بیابان اور کہسار اور مرغزار پیدا کیے اور میں نے خیابان اور گلزار بنائے۔ تو نے سنگ پیدا کیا اور میں نے اس سے آئینہ نکالا، تو نے کڑوا زہر پیدا کیا اور میں نے اس سے میٹھا شربت بنایا:

تو شب آفریدی چراغ آفریدم ... سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی ... خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم ... من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

دوسری جگہ اسی خیال کو اس طرح ادا کیا ہے کہ ذاتِ باری نے جہان کو پیدا کیا لیکن اس کو آراستہ انسان نے کیا، اس لیے وہ بھی تخلیق میں خدا کا شریک ہے:

جہاں او آفرید ایں خوب تر ساخت ... مگر با ایزد انباز است آدم

فن کے ذریعے انسانی ذہن ایسے تصور اور خیالی نقشے بناتا ہے جو فطرت سے ہم آہنگ ہوتے ہیں بلکہ اس کی کوتاہی کی تکمیل کرتے ہیں۔ آپ چاہے کائنات کا کتنا ہی معروضی نقطۂ نظر اختیار کریں، حقیقت ذہن میں کبھی بھی اس طرح منعکس نہیں ہوتی جس طرح آئینے میں خارجی فطرت اپنا عکس ڈالتی ہے۔ فن فطرت کو ہماری خواہشوں کا رنگ دے کر پیش کرتا ہے اور سائنس بھی ایک حد تک مجبور ہے کہ فطرت کو ہماری روح یا ہمارے ذہن کے ان تصورں کے رنگ میں رنگ دے جو حقیقت سے انسانی قلب پر منکشف ہوتے ہیں۔ ریاضی اور ہئیت کے بہت سے تصور پہلے پہل ذہن میں وضع ہوئے اور بعد میں طبیعی حقائق پر ان کا اطلاق کیا گیا۔ محض تجزیہ جو تخیل سے عاری ہو حقائق کو منکشف نہیں کر سکتا۔ علم ہندسہ کی شکلیں ہمارے ذہن کی تخلیق ہیں جو اصل حقیقت یا فطرت سے اشارہ پاکر بنائی گئی ہیں، ورنہ حقیقت میں دائرہ یا ہندسی کرّے کا وجود نہیں ہوتا۔ فطرت میں جو دائرے ملتے ہیں ان میں تھوڑی بہت گولائی ضرور ہوتی ہے، لیکن یہ گولائی ناقص ہوتی ہے۔ علم ہندسہ کی تصوری اور معیاری گولائی آپ کو فطرت میں کہیں نہیں ملے گی۔ ہاں، فطرت کی نامکمل اور ادھوری شکلوں سے اشارہ پاکر انسان نے مکمل اشکال بنائیں اور اس طرح فطرت کی تکمیل کی۔ انسان فطرت کی نوک پلک درست کر کے اس میں کمال پیدا کرتا ہے۔ فطرت میں جو رجحان موجود تھا اور جسے وہ مکمل نہ کر سکی، اسے ذہن نے مکمل کر دکھایا۔ اس طرح ہمارا معیاری تخلیقی عمل، فطرت کی کوتاہیوں اور نارسائیوں کو دور کرتا اور اس کی عدم آہنگی میں ہم آہنگی پیدا کرتا ہے۔

فطرت کے مقابلے میں انسانی ذہن بے مزاحمت نہیں اور نہ اس کی حیثیت انفعالی ہے بلکہ وہ اس کے مقابلے میں اپنی صلاحیتوں اور قوتوں کو برتتا اور آزماتا ہے۔ وہ فطرت میں تخیلی طور پر تصرف کرتا ہے جس کی نوعیت تخلیقی ہے۔ اس طرح فن کار یا شاعر کا عالم فطرت اس کے تخیل اور وجدان کی تخلیق ہے، جس سے اس کی دلچسپی کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے تجربوں کو قابلِ قدر سمجھتا ہے۔ معمولی انسانوں اور عالم فطرت کے درمیان ایک خفیف سا پردہ موجود رہتا ہے لیکن فن کار یا شاعر اپنے تخیل اور جذبے کی

مدد سے اس نقاب کو اٹھا دیتا ہے۔ فطرت اس کے سامنے برہنہ رقص کرتی نظر آتی ہے۔ وہ اس کی ہر حرکت اور ہر حرکت کے انداز و خم کو بلا کسی مزاحمت کے دیکھتا اور اپنے جذبہ و تخیل کو اس پر طاری کر دیتا ہے۔ اس کی مستی سے خود فطرت جھومنے لگتی ہے۔ شاعرانہ تجربے میں فطرت اور انسان کی دوئی باقی نہیں رہتی۔ تخلیق میں ان دونوں کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ فطرت ذہن بن جاتی ہے اور ذہن فطرت۔ اسے بھی تخیل کی کرامات کہنا چاہیے۔ فطرت اور ذہن کے مکمل اتحاد کا وجدانی تجربہ اکثر اوقات تخلیقی لمحوں تک محدود رہتا ہے۔ فن کار کے لیے یہ لمحے بڑے قیمتی ہیں۔

شاعر اگرچہ تسلیم کرتا ہے کہ فطرت ہم سے آزاد بھی ہے اور وابستہ بھی، لیکن ایک چیز انسان میں ایسی ہے جو اس کو فطرت سے علاحدہ کرتی ہے اور وہ اس کا تاثر و احساس ہے۔ لالہ کے دل میں بھی داغ ہے لیکن یہ تمنا کا داغ نہیں، اور نرگسِ شہلا لذتِ دید سے محروم رہتی ہے:

لالۂ ایں گلستاں داغِ تمنائے نداشت
نرگسِ طنازِ او چشمِ تماشائے نداشت[1]

یہ مضمون بھی بہت اچھوتا ہے کہ خدا کہتا ہے کہ فطرت جیسی ہے اسے ویسا ہی رہنے دے، اس کے متعلق چنیں چناں نہ کر۔ لیکن آدم کہتا ہے کہ ہاں فطرت جیسی ہے ویسی ہے لیکن میرے پیشِ نظر تو یہ ہے کہ کیسی ہونی چاہیے۔ میں جب تک اس پر اپنی خواہشوں کا رنگ نہ چڑھالوں اس وقت تک وہ میرے لیے معنی خیز نہیں بنتی۔ خواہش اور اس کی

[1] اس خیال کو غالب نے نہایت بلیغ انداز میں ادا کیا ہے۔ وہ انسان (یا معشوق) کو مخاطب کرتا ہے کہ تیرا گل لطفِ گویائی رکھتا ہے اور تیری نرگس لذتِ دید سے آشنا ہے۔ تیری بہار ایسی پرکیف ہے کہ فطرت کی بہار میں وہ طرفگی کہاں:

گلت را نوا نرگست را تماشا
تو داری بہارے کہ عالم ندارد

تکمیل جب جذباتی اور تخیلی طور پر ایک ہو جاتے ہیں تو فن کار محسوس کرتا ہے کہ وہ خود وہی ہو گیا جو اس کا عین ہے اور وہ فطری مجبوریاں جو اس کے راستے میں رکاوٹ تھیں دور ہو گئیں ۔

گفت یزداں کہ چنیں است و دگر ہیچ مگو
گفت آدم کہ چنیں است و چناں می بایست

ایک جگہ 'بالِ جبریل' میں اقبال نے اپنی دنیا اور دنیائے فطرت کا مقابلہ کیا ہے اور ذاتِ باری سے شکوہ کیا ہے کہ میں نے تجھے اپنے دل کی دنیا میں براجمان کر لیا لیکن میں تیری دنیائے فطرت میں بے بس ہوں ۔ یہ بے بسی کا احساس عارضی ہے ۔ فن کار اپنے جذبہ و تخیل کی مدد سے اسے دور کرتا ہے:

تری دنیا جہانِ مرغ و ماہی		مری دنیا فغانِ صبح گاہی
تری دنیا میں میں محکوم و مجبور		مری دنیا میں تیری بادشاہی

جذبۂ عشق اور تسخیرِ فطرت

اقبال کے نزدیک فطرت کا کام صرف یہ ہے کہ وہ انسان کی تکمیلِ خودی کی راہ میں مزاحمت پیدا کرے ۔ انسان کی فضیلت اس میں ہے کہ وہ اس پر غلبہ پائے اور تسخیرِ حیات کرے ۔ انسان کی یہ سعی و جہد تخلیقی نوعیت رکھتی ہے ۔ فطرت جو اس کی مزاحمت کرتی ہے، انسان اسی کے توسط سے اپنی استعداد کو ظاہر کرتا اور اسے بھی اپنی شخصیت اور احساس کے رنگ میں رنگ دیتا ہے ۔ وہ اس کے ذریعے زندگی کی تمام مخفی قوتوں کو بیدار کرتا اور تکمیلِ حیات کرتا ہے ۔ اس تخلیق و تسخیر میں انسان کو جذبۂ عشق سے بڑی مدد ملتی ہے ۔ لفظ عشق کو اقبال نے نہایت وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے ۔ یہ مجاز و حقیقت دونوں پر حاوی اور خودی کو مستحکم کرنے کا ذریعہ ہے ۔ عشق سے اقبال کی مراد وہ جوشِ وجدان ہے جو ایک قدر کی حیثیت رکھتا ہے، جس کے تانے بانے سے ذات اپنی قبائے صفات بناتی ہے ۔ اس کی بدولت انسان تکمیلِ ذات کے لیے جذب و تسخیر پر عمل پیرا ہوتا اور ہر قسم کے موانع پر قابو پاتا ہے ۔ یہ ایک

وجدانی کیفیت ہے جس کا خاصہ مستی، انہماک اور جذب کلی ہے۔ اس سے انسانی ذہن زمان و مکاں پر اپنی گرفت مضبوط کرتا اور لزوم و جبر کی زنجیروں سے چھٹکارا پاتا ہے۔ اس کے بغیر حقیقی آزادی سے کوئی ہم کنار نہیں ہوسکتا۔ عشق کا ایک اور خاصہ پیہم آرزو ہے۔ اقبال کا عشق کا تصور ہمارے دوسرے شاعروں کے نام نہاد رسمی عشق سے بالکل مختلف ہے۔ اس کے یہاں وہ زندگی کا ایک زبردست محرک تخلیق و عمل ہے۔ اقبال عشق سے فطرت کی تسخیر کا کام لیتا اور اس کے ذریعے اپنے دل کو کائنات سے متحد کرتا ہے۔ اسی کی بدولت انسان کی نظر اتنی بلند ہوجاتی ہے کہ وہ اپنی ہمتِ مردانہ کے سامنے جبریل کو 'صید زبوں' سمجھنے لگتا ہے اور اپنے وجدان کی کمند سے ذات یزداں پر قابو پانے کے منصوبے سوچتا ہے:

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ[1]

کہنے والے کے تیور بتا رہے ہیں کہ یہ آواز ایک نرے شاعر یا فن کار کی آواز نہیں ہے۔ یہ جرأتِ رندانہ اسی وقت پیدا ہوسکتی ہے جب رند چشم ساقی کے اشاروں کو سمجھتا اور پہچانتا ہو۔ یہ اندازِ بیان اسی کا ممکن ہے جو "ورائے شاعری چیزے دیگر ہست" کا مصداق ہو۔ یہ لب و لہجہ اسی شخص کا ہوسکتا ہے جس کی روح پر عشق کے اسرار و رموز منکشف ہوچکے ہوں۔ اس کی بے نیازی اور جرأت دیکھیے:

یم عشق کشتیِ من، یم عشق ساحلِ من
نہ غمِ سفینہ دارم نہ سرِ کرانہ دارم

جذبۂ عشق مجاز کی منزلوں سے گزرتا ہوا جب شاہدِ حقیقی سے ہمکنار ہوتا ہے تو عقل اپنے گلے میں غلامی کا طوق ڈال لیتی ہے۔ قافلۂ حیات کی ساری ہماہمی عشق ہی

[1] مولانا رومؔ کا شعر ہے:

بزیرِ کنگرۂ کبریاش مردانند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

سے ہے اور اسی کے حلقۂ دام میں آکر زندگی کو ذوقِ تمنا نصیب ہوتا ہے:

من بندۂ آزادم عشق است امام من | عشق است امام من عقل است غلام من
ہنگامۂ ایں محفل از گردشِ جام من | ایں کوکب شام من ایں ماہ تمام من
جاں در عدم آسودہ بے ذوقِ تمنا بود | مستانہ نواہا زد در حلقۂ دام من

یہ اشعار ہیں یا جذبات کا فطری نغمہ۔ "عشق است امام من" کے ٹکڑے کی تکرار سے کس قدر قوت اور اعتماد کا اظہار ہو رہا ہے۔ پھر ما اور تا کی اصوات سے ان اشعار میں کس قدر مستی اور ترنم پیدا ہو گیا ہے۔ یہ اشعار وہی شخص کہہ سکتا تھا جس کے دل و دماغ عشق و محبت میں رچے ہوئے ہوں۔ یہ صرف حقیقت کے مخلص پرستار ہی کا طرزِ کلام ہو سکتا ہے۔ ہر لفظ قلبی واردات کا آئینہ دار ہے۔ یہ خیال کہ عشق کی بدولت روح انسانی کو دوام نصیب ہوتا ہے جدید فلسفے کا ایک اہم مسئلہ ہے جس کی طرف ان اشعار میں اشارہ کیا گیا ہے۔ عشق ہی زندگی کا سب سے بڑا محرکِ تخلیق ہے۔ کیسے معلوم ہے کہ اس کی مدد سے زندگی اپنے مقابل یعنی مادے یا فطرت پر پوری فتح حاصل کر لے اور فنا سے نجات حاصل کر سکے۔ برگسوں اور بعض دوسرے فلاسفہ کے نزدیک شدتِ احساس، جسے وہ روحانی جوش یا کھچاؤ کی حالت سے تعبیر کرتے ہیں انسانی روح کو ابدی اور دوامی بنا دیتی ہے۔ دراصل عشق اسی قسم کی احساس کی شدت سے عبارت ہے۔ اقبال "عالمِ رنگ و بو" یعنی کائنات فطرت کی حالت پر ترس کھا کر کہتا ہے کہ تیرا اور میرا ساتھ بس تھوڑے عرصے کے لیے ہے۔ اس واسطے کہ تیرا دوام موت و فنا میں مضمر ہے اور میرا دوام عشق سے ہے:

اے عالمِ رنگ و بو ایں صحبتِ ما تا چند
مرگ است دوامِ تو عشق است دوامِ من

اقبال نے عشق کے موضوع پر بہت کچھ لکھا ہے۔ یہ مضمون اسے بہت عزیز ہے کیوں کہ عشق ہی سے ساری کائنات کی رونق ہے اور حیاتِ انسانی کی ساری ہنگامہ آرائیاں اسی کی رہینِ منت ہیں۔ اس میں مجاز اور حقیقت، انفرادی آرزومندی

اور جاعتی خیر طلبی سب شامل ہیں :

بہ برگِ لالہ رنگ آمیزی عشق — بجانِ ما بلا انگیزی عشق
اگر ایں خاکداں را وا شگافی — درونش بنگری خوں ریزی عشق [1]

برگِ لالہ میں عشق کی رنگ آمیزی سے شاعر کا اشارہ حیاتیات کے اس مسئلے کی طرف ہے کہ کس طرح پھولوں کی خوشبو اور ان کے رنگ کی شوخی کیڑے مکوڑوں کو اپنی طرف مائل کرتی ہے۔ انھیں کے ذریعے سے پھول کا زیرہ دوسرے پھولوں تک پہنچتا اور اور بار آوری کا موجب بنتا ہے۔ فطرت اپنے اس مقصد کو کبھی طائرانِ خوش الحان کے ذریعے اور کبھی بادِ صبا کے ایلچی کے توسط سے پورا کرتی اور اس طرح نہایت لطیف اور پُراسرار طریقوں سے اپنے منشا کی تکمیل کرتی ہے۔ دوسری جگہ اسی موضوع کو یوں بیان کیا ہے :

بباغاں بادِ فروردیں دہد عشق — براغاں غنچہ چوں پرویں دہد عشق
شعاعِ مہر او قلزم شگاف است — بماہی دیدۂ رہ بیں دہد عشق

یہ مضمون بالکل اچھوتا ہے کہ سمندر میں مچھلی جو اپنا راستہ تلاش کر لیتی ہے یہ بھی عشق ہی کا کرشمہ ہے۔ اس شعر میں اقبال کا اشارہ اس نکتے کی طرف ہے کہ ارتقا کسی اندھی یا بے کیف میکانیت کا نتیجہ نہیں بلکہ جبلت، عشق وشوق و آرزو کی بدولت اپنی تقویت کا سامان بہم پہنچاتی ہے۔ انسان اور حیوان کے اعضا، دراصل اسی احتیاج اور اندرونی جوشِ حیات سے عبارت ہیں، جو وہ اپنے وجود کو خارجی فطرت میں وسیع کرنے اور اس سے مطابقت کے لیے ظاہر کرتے ہیں۔

[1] مولانا روم پتے سے دریافت کرتے ہیں کہ بتا تجھ میں وہ کون سی طاقت ہے جس کی شدت سے مجبور ہو کر تو شاخ سے پھوٹ نکلتا ہے اور اظہارِ وجود کے لیے بے تاب ہو جاتا ہے :

اے برگ قوت یافتی تا شاخ را بشگافتی
چوں رُستی از زنداں بگو تا من دریں حبس آں کنم

عشق زندگی کی اعلاترین تخلیقی استعداد ہے۔ اس کے جذب و تمنا کی سعی و جہد خارجی فطرت سے مقاومت کرتی ہوئی مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ انسانی آنکھ اسی طرح لذتِ دیدار کی کاوشوں کا نتیجہ ہے جس طرح منقارِ بلبل اس کی سعیِ نوا کی مرہونِ منت ہے۔ یہ سب زندگی کی تمنائے اظہار کے انداز ہیں۔ عشق اس اظہار میں ممد و معاون ہوتا ہے۔ کبوتر کی شوخیِ خرام اور بلبل کا ذوقِ نوا دونوں جذب و مستی کے مظاہر ہیں:

چیست اصلِ دیدہ بیدارِ ما | بست صورت لذتِ دیدارِ ما
کبک پا از شوخیِ رفتار یافت | بلبل از سعیِ نوا منقار یافت

عشق کی تاثیر کو ان شعروں میں ظاہر کیا ہے:

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم | عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوزِ دمبدم
آدمی کے ریشے ریشے میں سما جاتا ہے عشق | شاخِ گل میں جس طرح بادِ سحرگاہی کا نم

محبت ہی سے زندگی کے امکانات اجاگر ہوتے ہیں اور اس کی محدودیت بے کرانی میں بدل جاتی ہے:

بنایا عشق نے دریائے ناپیدا کراں مجھ کو
یہ میری خود نگہداری مرا ساحل نہ بن جائے

عشق و محبت کی عالم گیر خصوصیات ان اشعار میں ملاحظہ ہوں، خاص طور پر یہ خیال کہ محبت کی سب سے بڑی دین آزادی ہے۔ علم و حکمت بھی اسی سے قابلِ قدر بنتے ہیں:

شہیدِ محبت نہ کافر نہ غازی | محبت کی رسمیں نہ ترکی نہ تازی
وہ کچھ اور شے ہے محبت نہیں ہے | سکھاتی ہے جو غزنوی کو ایازی
یہ جوہر اگر کارفرما نہیں ہے | تو ہیں علم و حکمت فقط شیشہ بازی

نہ محتاجِ سلطاں نہ مرعوبِ سلطاں
محبت ہے آزادی و بے نیازی

عشق اور عقل

عشق ایک زبردست شعری محرک ہے۔ وہ انسانی جذبوں کا سرتاج ہے۔ اس کی وارداتیں عالم گیر ہیں۔ یہ شعری محرک دنیا کی ہر قوم کی شاعری کا سرمایہ رہا ہے۔ فارسی اور اردو میں اس موضوع پر ہمارے شاعروں نے ایسے ایسے لطیف مطالب و معانی پیدا کیے ہیں کہ ان کی مثال دوسری زبانوں میں شاید ہی ملے۔ مولانا رومؔ کے زمانے سے لے کر اب تک ہمارے شاعروں نے عشق کو عقل وعلم کے حریف کے طور پر پیش کیا ہے۔ اقبالؔ نے بھی اس مضمون پر خامہ فرسائی کی اور اسے ایسا اپنایا ہے کہ وہ گویا اسی کا ہو گیا۔ وہ جذبات کی ترجمانی اس طرح کرتا ہے کہ علم وحکمت کا پس منظر بدستور باقی رہے، اس لیے اس کے مطالب نہایت دقیق اور اشارے اور کنائے نہایت دور رس ہیں۔ اقبالؔ عشق کو عقل کے مقابلے میں فضیلت دیتا ہے، اس واسطے کہ اس سے حقائقِ اشیا کا مکمل علم اور بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ پھر یہ کہ انسانی زندگی میں جتنا اس کا اثر ہے عقل کا اثر اس کا عشرِ عشیر بھی نہیں۔ زندگی کا ہنگامہ اسی سے ہے۔ اگر دل بھی عقل کی طرح فرزانہ ہوتا تو جینے کا لطف باقی نہ رہتا:

تہی از ہائے وہو میخانہ بودے   گِلِ ما از شرر بیگانہ بودے
نبودے عشق و ایں ہنگامۂ عشق   اگر دل چوں خرد فرزانہ بودے

فطرت کی بزمِ خموشاں میں عشق ہی سے ساری رونق ہے:

عشق از فریادِ ما ہنگامہ ہا تعمیر کرد
ورنہ ایں بزمِ خموشاں ہیچ غوغائے نداشت

اقبالؔ یہ مانتا ہے کہ عقل کے نزدیک عشق کی کوئی قدر وقیمت نہیں۔ وہ کہتا ہے چاہے کوئی ہو کہ نہ ہو، میں اس کا قدرداں ہوں۔ اگر کوئی مجھ سے کہے کہ تم اپنی عاشقانہ آہ و فریاد کے بدلے تختِ جم لے لو، تو میں اسے قبول نہیں کروں گا:

گرچہ متاعِ عشق را، عقل بہائے کم نہد
من ندہم بہ تختِ جم، آہِ جگر گداز را

لطف یہ ہے کہ عشق کا لازمی نتیجہ بے تابی اور اضطراب ہے لیکن دل کو اسی میں مزا ملتا ہے:

این حرف نشاط آور، می گویم و می رقصم
از عشق دل آساید با این ہمہ بے تابی[1]

یہ سمجھنا غلط ہے کہ اقبال عقل کا مخالف ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ عقل بے کار ہے۔ عقل ہی سے خارجی اشیا کی تقسیم بندی اور تفہیم ممکن ہے، جس کے بغیر انسان کی تصرف و ایجاد کی صلاحیتیں بروے کار نہیں آسکتیں۔ اس کے نزدیک عقل کا کام یہ ہے کہ وہ مادی اور مکانی دنیا کے معاملوں کو سلجھائے اور ان کے مخفی پہلوؤں کی عقدہ کشائی کرے۔ عقل تاریخ کی قوتِ ناظمہ اور انسانی آزادی اور اختیار کی علامت ہے جو فطرت کے مقابلے میں انسان کو حاصل ہے۔ لیکن زندگی اور ذہن کی اندرونی کیفیت، ہم صرف عشق و وجدان کے ذریعے محسوس کرتے ہیں۔ جب ہم زندگی کے ان مسائل کو سمجھنا چاہتے ہیں جن کا تعلق جذبہ و تاثر سے ہے تو ہمیں وجدان کے سرچشمے کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جس سے ہماری ساری جبلتیں اور جذبات سیراب ہوتے ہیں۔ اقبال عقل کو بھی

[1] عشق سے طبیعت نے زیست کا مزا پایا
درد کی دوا پائی، درد بے دوا پایا (غالب)

اس موضوع پر مولانا روم فرماتے ہیں:

دورِ گردوں ہا ز موجِ عشق داں — چوں نبودے عشق بفسردے جہاں
کے جمادی محو گشتے در نبات — کے فدائے روح گشتے نامیات
روح کے گردے فدائے آں دمے — کز نسیمش حاملہ شد مریمے

مولانا دل کی نسبت فرماتے ہیں کہ وہ عشق کا مرکز ہے:

تو ہمی گوئی مرا دل نیز ہست — دل فرازِ عرش باشد نہ بہ پست
پس بود دل جوہر و عالم عرض — سایۂ دل چوں بود دل را غرض

زندگی کے خادموں میں شمار کرتا ہے۔ زندگی پر اس کے بہت کچھ احسان ہیں لیکن وہ سب کچھ تو نہیں ہے۔ اس پر حد سے زیادہ تکیہ کرنا درست نہیں۔ اس کی پہنچ بس ایک حد تک ہے۔ لیکن جس حد تک اس کی پہنچ ہے وہ بھی کچھ کم اہم نہیں۔ جذبہ اور وجدان اس وقت اعتبار کے قابل ہیں جب کہ ان کی رہنمائی میں انسان اقدارِ حیات کی طرف قدم بڑھائے۔ بغیر عقل کے تعاون کے ہمیشہ اندیشہ رہے گا کہ یہ قدم اندھا دھند ہلاکت کی طرف نہ بڑھیں۔ اقبالؔ عقل اور عشق دونوں کو ایک دوسرے کا حریف نہیں بلکہ ایک دوسرے کا ہمدم و ہم نوا دیکھنا چاہتا ہے۔ عشق و وجدان عقلِ کلی کی وسیع تر اور بلند تر صورت ہے۔

علم اور عقل انسان کو منزل کے قریب تو پہنچا سکتے ہیں لیکن بغیر عشق کی مدد کے منزل سے ملا نہیں کرا سکتے:

عقل گو آستاں سے دور نہیں اس کی تقدیر میں حضور نہیں
علم میں بھی سرور ہے لیکن یہ وہ جنّت ہے جس میں حور نہیں
دلِ بینا بھی کر خدا سے طلب آنکھ کا نور دل کا نور نہیں

اگرچہ عام طور پر عقل سے رہنمائی کا کام لیا جاتا ہے لیکن عشق، عقل سے زیادہ بصیرت رکھتا ہے۔ اس کی رہنمائی کبھی دھوکا نہیں دیتی بشرطیکہ اس پر پورا اعتماد کیا گیا ہو:

زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعلِ راہ
کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحبِ ادراک

اقبالؔ کو اپنے ہم عصروں سے شکایت ہے کہ وہ اس جنوں سے محروم ہیں جو عقل کو کارسازی کی راہ و رسم سکھا سکے۔ اقبالؔ نے لفظِ جنوں کو اپنے کلام میں علامت کے طور پر برتا ہے۔ اس سے اس کی مراد عشق و شوق کی شدت ہے جو محدود کو نامحدود سے ملا دیتی اور خرد کو کارسازی سکھاتی ہے:

ترے دشت و در میں مجھ کو وہ جنوں نظر نہ آیا
کہ سکھا سکے خرد کو رہ و رسمِ کارسازی

ان لوگوں کی طرف جو اپنی دنیاوی عقل پر ناز کرتے ہیں، اس نے اس طرح اشارہ کیا ہے:

حکیم میری نواؤں کا راز کیا جانے
ورائے عقل ہیں اہلِ جنوں کی تدبیریں

بغیر نورِ عشق کے علم و عقل کی مدد سے دین و تمدن کی جو توجیہ کی جائے گی وہ حقیقت پر کبھی بھی حاوی نہیں ہو سکتی۔ عقل تصورات کا بت کدہ تو بنا سکتی ہے لیکن زندگی کی صحیح رہبری نہیں کر سکتی :

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بُت کدۂ تصورات

اقبال کے نزدیک عقل کی سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ اس میں جراتِ رندانہ کی کمی ہے۔ یعنی بجائے خود وہ تخلیق کی ذمہ داری سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتی۔ جب تک عشق و وجدان اس کی پشت پناہی پر موجود نہ ہوں، وہ خود آگے قدم بڑھاتے ہوئے ہچکچاتی ہے۔ جہاں وہ پس و پیش اور حیص بیص میں ہوتی ہے، وہاں عشق زندگی کے قافلے کی رہبری کرتا ہے۔ چنانچہ انسانی تاریخ گواہ ہے کہ وہ تمام اہم امور جن سے قوموں کی زندگی بدل گئی کسی نہ کسی جذبے کے تحت انجام پائے ہیں۔ اسی خیال کو اقبال اس طرح ادا کرتا ہے :

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی[1]

زندگی کے جس چاک کو عقل نہیں سی سکتی اس کو عشق اپنی کرامات سے بے سوزن اور بغیر تارِ رفو سی لیتا ہے :

وہ پُرانے چاک جن کو عقل سی سکتی نہیں
عشق سیتا ہے انھیں بے سوزن و تارِ رفو

[1] مولانا رومؔ فرماتے ہیں :

لا ابالی عشق باشد نے خرد   عقل آں جوید کزاں سودے برد

عقل اسباب و علل کی بھول بھلیوں میں ایسی پھنس جاتی ہے کہ اصل حقیقت اس کی آنکھ سے اوجھل رہتی ہے :

عقل در پیچاکِ اسباب و علل　　　عشق چوگاں بازِ میدانِ عمل
عقل را سرمایہ از بیم و شک است　　　عشق را عزم و یقیں لاینفک است

عقل کی عیاری اور عشق کی سادگی اور اخلاص کو اس طرح ظاہر کیا ہے :

عقل عیّار ہے سو بھیس بدل لیتی ہے
عشق بے چارہ نہ ملّا ہے، نہ زاہد، نہ حکیم

اقبال کو عقل سے شکایت ہے کہ وہ ظن و تخمین کی ایسی پابند ہوتی ہے کہ اس میں تخلیقی استعداد اور قوتِ عمل مفقود ہو جاتی ہے۔ لیکن عقل بھی ذوقِ نگہ سے بالکل محروم نہیں ہے۔ آرزو مندی میں بھی ذہن، فکر سے بے نیاز نہیں ہوتا، جبھی تو ذوقِ جنوں میں بھی عاشق گریبان کو سلامت رکھنے اور اپنے آپے سے باہر نہ ہونے کی صورت نکال لیتا ہے۔ یہ بات اخلاص کی کوتاہی پر دلالت نہیں کرتی بلکہ اس سے زندگی بسر کرنے کا قرینہ اور سلیقہ ظاہر ہوتا ہے۔ عقل اور عشق دونوں زندگی ہی کے شیوُن ہیں :

عقل ہم عشق است و از ذوقِ نظر بیگانہ نیست
لیکن ایں بے چارہ را آں جراتِ رندانہ نیست
باچنیں ذوقِ جنوں پاسِ گریباں داشتم
در جنوں از خود نہ رفتن کارِ ہر دیوانہ نیست

عشق کے جنونِ تخلیق و عمل پر اگر عقل کی روک نہ رہے تو انسانی معاملے درہم برہم ہو جائیں۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے کہ جنوں کی حالت میں گریباں چاک کرنا تو بہت آسان ہے لیکن یہ دشوار ہے کہ جنوں بھی ہو اور گریباں بھی سلامت رہے۔ دراصل یہی عشق و عقل کا امتزاج ہے جو انسانی عمل کو سعادت کی راہ پر لے جاتا ہے۔ اقبال نے اسی مسلک کی حمایت کی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اپنی خالص نکھری ہوئی شکل میں عشق و عقل دونوں ایک ہو جاتے ہیں۔ اقبال نے جب عقل کی کوتاہیاں ظاہر

کی ہیں وہ عقل جزوی ہے جو تحلیل کے ذریعے مادّے کی حقیقت کو سمجھتی ہے لیکن زندگی کو نہیں سمجھ سکتی۔ وہ جب زندگی کو سمجھنے کی کوشش کرتی ہے تو اس کو مسخ کرڈالتی ہے۔ وہ تجزیہ اور ادراک کرسکتی ہے لیکن زندگی کو جو ایک تسلسل کی زمانی حقیقت ہے، اپنی گرفت میں نہیں لاسکتی۔ تجزیہ و تحلیل مکانی اشیا کا ممکن ہے لیکن جب عقلِ جزوی کو زندگی جیسی حقیقت سے سابقہ پڑتا ہے جس کے سب اجزا آپس میں ایسے گتھے ہوئے ہیں کہ انھیں الگ الگ نہیں کیا جاسکتا تو وہ اسے سمجھنے سے قاصر رہتی ہے۔ وہ ہر حقیقت کا مکانی نقشہ بنانا چاہتی ہے اور اس کے ٹکڑے ٹکڑے کرکے پھر انھیں جوڑتی ہے تاکہ مکمل حقیقت کا علم ہوسکے۔ حالانکہ ہر انسانی جذبہ سیکڑوں کیفیات کے عناصر پر مشتمل ہوتا ہے جو ایک دوسرے میں اس طرح سرایت کیے ہوتے ہیں کہ ان کے معین خطوط ایک دوسرے سے علاحدہ مقرر کرنا ناممکن ہے۔ انسانی زندگی کو تجزیہ و تحلیل کے ذریعے سے سمجھنے کی کوشش بالکل اسی طرح ہے جیسے کوئی وقت کی حقیقت کو جاننے کے لیے گھڑی کے سب پرزوں کو ایک دوسرے سے الگ کرکے ان کی علاحدہ علاحدہ جانچ کرے۔ اس طرح پرزوں کے متعلق تو واقفیت حاصل ہوجائے گی لیکن وقت کی حقیقت کا پتا نہیں چلے گا۔ اقبال کے نزدیک عقلِ کلی میں ادراک کی صلاحیت کے علاوہ ذوقِ تجلی بھی موجود ہے۔ اسی واسطے اس میں اور وجدان میں فرق باقی نہیں رہتا اور ان کا تناقض دور ہوجاتا ہے:

ہے ذوقِ تجلی بھی اسی خاک میں پنہاں
غافل تو نرا صاحبِ ادراک نہیں ہے

اقبال نے اپنی مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق" میں اسی مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے کہ جنوں کی قبا قامتِ عقل پر چست ہوتی ہے بشرطیکہ جنوں اور عقل دونوں کی ماہیت کا صحیح ادراک و احساس موجود ہو:

زمانہ ہیچ نداند حقیقت او را
جنوں قباست کہ موزوں بقامتِ خرد است

گماں مبر کہ خرد را حسابِ میزان نیست
نگاہِ بندۂ مومن قیامتِ خرد است

انسانی ذہن کی علاحدہ علاحدہ حالتیں نہیں ہوتیں بلکہ ہر حالت کسی دوسری حالت میں نفوذ رکھتی ہے۔ ذہنی کیفیت کے تسلسل کے باعث انسانی جذبوں میں ایک طرح کی تحت شعوری وحدت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ جذبے مسلسل حرکت میں رہتے ہیں جن کا تجزیہ اس طرح ممکن نہیں جیسے مکانی اشیا کا۔ عقل چونکہ تجزیے کے ذریعے سمجھتی ہے اور جب تک ہر چیز کو الگ الگ نہ سمجھ لے اس وقت تک اس کو چین نہیں آتا۔ اس لیے وہ جذبے کے متعلق نامکمل تصور قایم کرتی ہے، جب تک کہ وہ وجدان کا سہارا نہ لے جو روح کی گہرائیوں سے پیدا ہوتا ہے۔ وجدان کوئی تجربے سے ماورا چیز نہیں بلکہ ایک معمولی مظہرِ حیات ہے۔ فن کار اس سے خوب واقف ہوتا ہے، اس واسطے کہ وہ اس کو قدم قدم پر برتتا ہے۔ شعور کی گہرائیوں میں جب کھچاؤ کی حالت پیدا ہوتی ہے تو تخیل کی گرمی تمام ذہنی مسالے کو پگھلا کر اپنی اشکال کی ترتیب دے لیتی ہے اور پھر ان اشکال کو موزوں طور پر ظاہر کرتی ہے۔ فن کی تخلیق اسی عمل سے عبارت ہے۔ عقلِ کلی کے ڈانڈے وجدان سے جا کر مل جاتے ہیں جس کی بدولت وہ مکمل علم حاصل کر سکتی ہے۔ اقبال نے اس کو وہی رتبہ دیا ہے جس کی وہ مستحق ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ عقل بھی انسان کو منزلِ مقصود کی طرف لے جاتی ہے اور وجدان و عشق بھی۔ لیکن دونوں کے طریقوں میں فرق ہے۔ عقل حیلے حوالے سے منزل طے کراتی ہے اور عشق میں خود اتنی کشش ہے کہ وہ کشاں کشاں قافلۂ حیات کو منزل کی طرف تیز گام لے جاتا ہے۔ اس خیال کو اقبال نے بڑے ہی بلیغ انداز میں بیان کیا ہے:

ہر دو بمنزلے رواں، ہر دو امیرِ کارواں
عقل بہ حیلہ می برد، عشق برد کشاں کشاں

اس کے ساتھ ساتھ وہ خبردار کر دیتا ہے کہ بعض اوقات عقل میر قافلہ بھی بنتی ہے اور رہزنی کے منصوبے بھی سوچتی ہے۔ برخلاف اس کے عشق کبھی دھوکا نہیں دیتا۔ اس پر پوری طرح بھروسا کیا جا سکتا ہے:

فریبِ کشمکشِ عقل دیدنی دارد
کہ میرِ قافلہ و ذوقِ رہزنی دارد

نشانِ راہ ز عقلِ ہزار حیلہ مپرس بیا کہ عشق کمالے ز یک فنی دارد

اس سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال عقل کو انسان کی خدمت کا ایک وسیلہ سمجھتا ہے۔ وہ اس کا مخالف نہیں۔ وہ صرف اس کی کوتاہیوں کو سمجھنا اور دوسروں کو سمجھانا چاہتا ہے۔ جدید تمدن و تہذیب کا زیادہ تر رجحان عقل پرستی کی طرف ہے جو زندگی کو ایک روکھی پھیکی، بے رنگ و بے لطف میکانکی چیز سمجھتی ہے۔ جدید عقلیت اس قدر برخود غلط ہے کہ وہ اپنے سامنے کسی کو خطراتی نہیں اور چونکہ اس کے اصول موضوعہ پر عمل پیرا ہونے سے دنیاوی مفاد کے حصول میں سہولتیں ہوتی ہیں، اس لیے ہر شخص اس کا سہارا چاہتا اور زندگی کی دوسری قوتوں کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ اقبال نے اس زمانے کے اور دوسرے بڑے مفکروں کی طرح اس حقیقت کو محسوس کیا کہ اگر انسان کے وجدانی سرچشمے خشک ہو گئے تو اس سے زندگی کو بڑا نقصان ہوگا۔ عقل ہم ربطی تو پیدا کر سکتی ہے، لیکن تخلیق و جدت اس کے بس کی بات نہیں۔ ایک ایسا تمدن جو عقلیت کے نشے میں سرشار ہو، بہت جلد غیر تخلیقی ہو جائے گا جو دراصل اس کے زوال سے عبارت ہے۔ اس لیے اقبال نے عشق و وجدان کو عقل و علم کے مقابلے میں اس قدر بڑھا چڑھا کر پیش کیا۔ لیکن زندگی کی اصلی حقیقت عشق و عقل کی آمیزش اور امتزاج سے عبارت ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے :

عقلے کہ جہاں سوز دیک جلوۂ بے باکش
از عشق بیاموزد آئینِ جہاں تابی

اقبال عقل کو اپنی شورشِ پنہاں کا شریک و دمساز بنا لیتا ہے۔ اس طرح ان کا تضاد دور ہو جاتا ہے۔ اقبال کا تعقل وجدانی تعقل ہے :

یہ عقل جو مہ و پرویں کا کھیلتی ہے شکار
شریکِ شورشِ پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں

دوسری جگہ کہتا ہے کہ پہلے میں نے دل کو عقل کے نور سے منور کیا اور پھر عقل کو دل کی کسوٹی پر پرکھا، تب کہیں جا کر زندگی کی مکمل تصویر آنکھوں کے سامنے

آئی۔ عقل اور عشق کی آمیزش زندگی اور تمدن کے لیے ایک نیا پیغام ہے جو اقبال نے اپنے کلام کے ذریعے پیش کیا:

نوا مستانہ در محفل زدم من　　شرارِ زندگی بر گِل زدم من
دل از نورِ خرد کردم ضیا گیر　　خرد را بر عیارِ دل زدم من

دوسری جگہ اسی مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے کہ عقل، عشق کی مدد سے حق شناس بنتی ہے اور عشق عقل کی بصیرت سے قوت اور استقلال حاصل کرتا ہے۔ اگر یہ دونوں قوتیں مل جائیں تو انسانی زندگی کی کایا پلٹ جائے۔ اقبال کے اس پیغام میں حقیقی انقلابی روح کی جلوہ گری نظر آتی ہے:

زیرکی از عشق گردد حق شناس　　کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں با زیرکی ہم بر شود　　نقش بندِ عالمِ دیگر شود
خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ　　عشق را با زیرکی آمیز دہ

عقل خارجی حقائق کو اپنی گرفت میں لاتی ہے اور عشق ان کی تسخیر کرتا ہے۔ اقبال کی عارفانہ بصیرت عقل و جنوں کے تضاد کو رفع کرتی اور قامتِ عقل پر جنوں کی قبا کو چست کر دیتی ہے۔ خرد جب ذوقِ تپش سے آشنا ہو جائے تو وہی دل بن جاتی ہے اور دل اگر بے سوز ہو جائے تو وہ خاک سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ اقبال کے نزدیک انسانی عمل کی سعادت اس میں ہے کہ تعقل اور وجدان دونوں کو اپنا اپنا مقام ملے تاکہ زندگی کا ایک رُخا پن دور ہو۔ جدید تمدن کی میکانیت نے زندگی کا توازن بگاڑ دیا ہے۔ ضرورت ہے کہ اسے پھر سے قایم کیا جائے۔ اقبال نے اپنے فن کے ذریعے دنیا کو یہ پیغام دیا ہے۔ اسی میں اس کے فن کی عظمت پوشیدہ ہے۔

عشق کی وارداتیں اتنی ہی قدیم ہیں جتنی کہ خود انسانیت۔ عشق کا جذبہ انسانی جبلّت کے ساتھ وابستہ ہے اور زندگی کا قوی ترین محرک ہے۔ اس کی قبائے رنگیں لذتِ تخلیق کے تانے بانے سے بنی ہے۔ افلاطون نے اپنے مکالمات میں اور بعد میں ابنِ سینا نے عشق کی حقیقت کے متعلق بڑی دقیقہ سنجی سے بحثیں کیں۔ ان دونوں

کے خیال میں عشق وہ قوت ہے جو عالم کون و فساد میں ربط و نظم قایم کرتی ہے۔ یہی جذبہ انسان کے دل میں جب جاگزیں ہو جاتا ہے تو اس کو حیاتِ جاودانی بخشتا ہے۔ اقبال نے اسی خیال کو نہایت لطیف انداز میں اپنی نظم 'محبت' میں بیان کیا ہے۔ وہ کائنات کی اس ابتدائی حالت کا نقشہ کھینچتا ہے جب کہ آسمان کے تارے لذتِ گردش سے ناآشنا تھے اور عروسِ شب کی زلفیں پیچ و خم سے ناواقف تھیں۔ گویا نظمِ ہستی پوری طرح قایم نہ ہوا تھا۔ اشیا کی تخلیق تو ہو چکی تھی لیکن ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ان میں کسی چیز کی کمی ہے اور وہی چیز لذّتِ وجود کی جان تھی۔ یہ نظم فنی اعتبار سے مکمل ہے۔ اس میں ڈرامائی عناصر نے اندازِ بیان کے لطف کو دوبالا کر دیا ہے:

عروسِ شب کی زلفیں تھیں ابھی ناآشنا خم سے
ستارے آسماں کے بے خبر تھے لذتِ رم سے
قمر اپنے لباسِ نو میں بے گانہ سا لگتا تھا
نہ تھا واقف ابھی گردش کے آئینِ مُسلّم سے
کمالِ نظمِ ہستی کی ابھی تھی ابتدا گویا
ہویدا تھی نگینے کی تمنّا چشمِ خاتم سے

چشمِ خاتم سے نگینے کی تمنّا کا ہویدا ہونا کس قدر دل کش اور بلیغ استعارہ ہے۔ شاعر یہ بات ظاہر کرنا چاہتا ہے کہ اس وقت ہر چیز کی تکمیل کا سامان و امکان موجود تھا۔ جس طرح کوئی دریا بغیر پانی کے بھیانک معلوم ہوتا ہے، اسی طرح ایک انگوٹھی جس میں نگ نہ ہو، پکار پکار کر کہتی ہے کہ میں اپنی اصلی حالت میں نہیں ہوں۔ میری کمی کو پورا کرو۔ اس غیر مکمل حالت کی تصویر پیش کرنے کے بعد شاعر آگے بڑھتا ہے:

سنا ہے عالمِ بالا میں کوئی کیمیاگر تھا
صفا تھی جس کی خاکِ پا میں بڑھ کر ساغرِ جم سے

لکھا تھا عرش کے پائے پہ اک اکسیر کا نسخہ
چھپاتے تھے فرشتے جس کو چشمِ روحِ آدم سے
نگاہیں تاک میں رہتی تھیں لیکن کیمیا گر کی
وہ اس نسخے کو بڑھ کر جانتا تھا اسمِ اعظم سے
بڑھا تسبیح خوانی کے بہانے عرش کی جانب
تمنائے دلی آخر بر آئی سعیِ پیہم سے
پھرایا فکرِ اجزا نے اسے میدانِ امکاں میں
چھپے گی کیا کوئی شے بارگاہِ حق کے محرم سے

یہ کیمیا گر انسانی شخصیت تھی، اس نے مختلف اجزا کو حل کر کے ایسا مرکب تیار کیا جس کی تاثیر کے طلسم سے آج تک کائنات اسی کا کلمہ پڑھ رہی ہے۔ اس کے اثر سے سکون، حرکت میں بدل گیا۔ اس حرکت سے جوشِ حیات اور شوقِ نمود وجود میں آئے اور دنیا کی وہ ساری ہماہمی اور رونق پیدا ہوئی جو آج ہمارے لیے نظر افروز ہے۔ اس مرکّب کے اجزا ملاحظہ ہوں:

تڑپ بجلی سے پائی حور سے پاکیزگی پائی
حرارت لی نفس ہائے مسیحِ ابنِ مریم سے
ذرا سی پھر ربوبیت سے شانِ بے نیازی لی
مَلک سے عاجزی، افتادگی تقدیرِ شبنم سے
پھر ان اجزا کو گھولا چشمۂ حیواں کے پانی میں
مرکّب نے محبّت نام پایا عرشِ اعظم سے
ہوئی جنبش عیاں ذروں نے لطفِ خواب کو چھوڑا
گلے ملنے لگے اٹھ اٹھ کے اپنے اپنے ہمدم سے
خرامِ ناز پایا آفتابوں نے، ستاروں نے
چٹک غنچوں نے پائی، داغ پائے لالہ زاروں نے

جن چیزوں سے ذرّوں میں جنبش پیدا ہوئی اور عناصر میں یہ میلان ظاہر ہوا کہ اپنے ہم جنس عناصر سے ملیں، وہ شاعر کے نزدیک عشق تھا۔ مادّے کے مختلف ذرّات کا اس طرح اپنے ہم جنسوں کے ساتھ ہم آغوش ہو کر اپنے وجود کو مستقل کرنا سائنس کا ایک دل چسپ مسئلہ ہے جس کی طرف شاعر نے اشارہ کیا ہے۔ اس بلیغ اشارے سے فطرت ایک زندہ حقیقت بن جاتی ہے اور شاعر اپنے اندرونی جذبے اور تاثر کو خارجی عالم پر طاری کر دیتا ہے۔

اقبال کا شاعرانہ مسلک

اقبال کی شاعری کا فنی حیثیت سے تجزیہ کیا جائے تو رومانیت اور علامتی رمزیت کے عناصر خاص طور پر نمایاں نظر آتے ہیں۔ یہ دونوں شعری عناصر مشرقی ادب کا طرّۂ امتیاز رہے ہیں۔ شاعر اپنی بات در حدیثِ دیگراں بیان کرتا ہے اور بلاغت کا کمال بھی یہی ہے۔ الکنایۃ ابلغ من التصریح۔ رومانیت اور رمزیت مشرقی ادب میں قدیم سے موجود رہے ہیں۔ لیکن اہلِ یورپ ان اسالیبِ بیان سے نشاۃ ثانیہ کے بعد واقف ہوئے۔ بعض اہلِ تحقیق کا خیال ہے کہ یہ اسلامی ادب کے اثر کا نتیجہ تھا۔

اقبال کی شاعری کا کمال اس کی رمزیت اور کنائے میں مضمر ہے۔ لیکن وہ مغربی رمزیت کی طرح قدیم ادبی روایات کو ترک نہیں کرتا اور نہ اپنے کلام کو چیستاں بناتا ہے۔ فارسی اور اُردو غزل میں جو ایک خاص قسم کی رمز نگاری موجود تھی اس سے اقبال نے پورا فائدہ اٹھایا اور اپنی نظموں میں اسے بڑی خوبی سے برتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی پیامی اور معلّمانہ شاعری میں بھی خشکی اور بے لطفی نہیں پیدا ہوئی۔ چونکہ اقبال ادب اور فن کو زندگی سے علاحدہ اور بے تعلق نہیں سمجھتا، اس لیے ضرور ہے کہ وہ تاریخی تسلسل اور روایات کا دامن اپنے ہاتھ سے کبھی نہ چھوڑے۔ وہ ایمائی اور اشارتی اسلوبِ بیان کو اس خوبی سے برتتا ہے کہ باید و شاید۔ اس کو استعاروں اور

کنایوں سے مطالب ادا کرنے پر پوری قدرت حاصل ہے۔ وہ بعض اوقات معمولی لفظوں سے گہرے جذبات و معانی کی تخلیق کرتا ہے۔ رمز و ایما کی بدولت شاعر کے محدود مشاہدے میں بے پایانی کی کیفیت پیدا ہوجاتی ہے۔ تخلیق کا یہ وصف ہے کہ وہ لامتناہی ہونا چاہتی ہے۔ اعلا شعر کا مطلب بادی النظر میں جہاں ختم ہوتا ہے، دراصل وہاں وہ شروع ہوتا ہے۔ وہ ایسا معنی خیز ہوتا ہے کہ تحریکِ ذہنی اس کے اندر مختلف جذباتی کنائے پوشیدہ دیکھتی ہے۔ شعر کا مطلب کبھی محدود نہ ہونا چاہیے۔ حقیقی شعر زندگی کی طرح لامتناہی ہے۔ چونکہ لامتناہی ہے اس لیے اس کا اظہار علامتی اسرار و رموز ہی کے ذریعے کیا جاسکتا ہے۔ جن امور کے متعلق مزید علم حاصل کرنے کی ضرورت نہیں وہاں کوئی چیز پُراسرار نہیں ہوتی، لیکن جہاں ہمارے شعور کی پہنچ نہیں وہاں طرزِ بیان میں رمزی اور علامتی کیفیت کا پیدا ہوجانا لازمی ہے۔ بغیر علامتی رمزیت کے شعر اپنے اصلی حسن اور قوت دونوں سے محروم رہے گا۔ پھر حیات اور کائنات کے حقائق کی فہم اتنی دشوار ہے کہ رمز و ایما ہی سے ان کا اظہار و عرفان ممکن ہے۔ رمزیت کا کمال یہ ہے کہ اس سے سامع کے حافظے میں بھولی بسری یادیں تازہ ہوجائیں اور ہوتی رہیں۔ اقبال کے یہاں یہ خصوصیت بدرجۂ اتم موجود ہے کہ وہ ایمائی اثر سے ہماری نظروں کے سامنے بے پایانی کی جھلکیاں دکھا دیتا ہے۔ اس کی سب سے بڑی خواہش یہ ہے کہ اپنی تقدیر کو اپنی شخصیت کے آئینے میں بے حجاب دیکھے اور اپنے بھولے ہوئے خواب کی تعبیر تلاش کرے:

از روزگارِ خویش ندانم جز ایں قدر
خوابم زیاد رفتہ و تعبیرم آرزوست

وہ اپنے بھولے ہوئے خواب کی تعبیر ایسے دل کش اور پُراسرار طور پر بیان کرتا ہے اور اسی ضمن میں وہ اور بہت سی باتیں اشاروں اشاروں میں کہہ جاتا ہے کہ آدمی کا جی چاہتا ہے کہ بس سنے جائے۔ خواب کو سلیقے سے بیان کرنے کے لیے

انسان کو انتہا درجہ بیدار ہونا چاہیے اور خصوصاً بھولے ہوئے خواب کو بیان کرنا ہر کس و ناکس کا کام نہیں۔ بھولے ہوئے خواب کی تعبیر پیش کرنے کی یہ کوشش کس قدر لطیف اور شاعرانہ کوشش ہے۔ اس میں ایک زبردست فن کار کی روح کی حرکت اپنی پوری قوت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے۔ وہ اپنے اسلوب کی رومانیت اور علامتی رمزیت کی طرف اس طرح اشارہ کرتا ہے:

حرفِ با اہلِ زمیں رندانہ گفت
حور و جنّت را بُت و بتخانہ گفت

مغربی رمز نگاروں کے یہاں جذبے اور احساسِ ذات کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ برخلاف اس کے مشرقی رمز نگاری میں یہی دونوں عنصر شعر کی جان سمجھے جاتے ہیں۔ مغربی سمبولسٹ، ہیت اور لفظی تجربے کی بھول بھلیوں میں پھنس گئے اس لیے ان کی ادبی تخلیق کا جو اثر ہونا چاہیے تھا وہ نہ ہوسکا۔ مغربی رمزیت ممکن ہے کہ عربی اور فارسی شاعری کی علامتی رمزیت سے متاثر ہوئی ہو لیکن رومانیت کی تحریک کے بعد اس نے جو خاص صورت اختیار کی وہ مشرقی رمزیت سے بالکل علاحدہ ہے۔ مالارمے اور ریں بو چاہتے تھے کہ موسیقی کے بولوں کی طرح لفظ معنی سے بے نیاز ہوجائیں اور صرف ان سے تاثری کیفیت پیدا ہو۔ فرانسیسی سمبولسٹ فن کاروں کے برخلاف انگریزی سمبولسٹ فن کاروں نے اتنا زیادہ غلو نہیں برتا۔ ان کے یہاں کلام سے کچھ نہ کچھ معنی ضرور نکلتے ہیں۔ فرانسیسی ادیبوں کی انتہا پسندی کے سبب سے ان کی رمز نگاری مہمل ہو کر رہ گئی۔ لیکن اس تحریک کا بڑا اثر یہ ہوا کہ یورپ کے جدید شاعرانہ ادب میں علامتی رمزیت نے مستقل جگہ پالی اور وہ ادیب بھی جو اس مسلک کو نہیں مانتے بڑی حد تک اس سے متاثر ہیں۔

مشرقی رمزیت کا لب لباب مولانا روم کے اس شعر میں موجود ہے:

خوشتر آں باشد کہ سرِّ دلبراں
گفتہ آید در حدیثِ دیگراں

غالب نے بھی اسی خیال کو اپنے مخصوص انداز میں پیش کیا ہے:

مقصد ہے ناز و غمزہ ولے گفتگو میں کام — چلتا نہیں ہے دشنہ و خنجر کہے بغیر

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو — بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

دوسری جگہ کہا ہے:

رمز بشناس کہ ہر نکتہ ادائے دارد
محرم آنست کہ رہ جز بہ اشارت نرود

ذیل کے شعر میں کنایہ اور ایما لاجواب ہے۔ آسمان کی طرف نظر ہے، اگرچہ روئے سخن محبوب کی طرف ہے:

دوش کز گردشِ بختم گلہ بر روئے تو بود
چشم سوئے فلک و روئے سخن سوئے تو بود

رمز و کنایہ کی تعریف اقبال نے بھی اپنے اس شعر میں کی ہے:

برہنہ حرف نگفتن کمال گویائی است
حدیثِ خلوتیاں جز بہ رمز و ایما نیست[1]

---

[1] رمزیت وہ اسلوب بیان ہے جس میں خیالات کو براہ راست پیش کرنے کے بجائے علامتوں کے ذریعے ظاہر کیا جاتا ہے۔ علامتی رمزیت (سمبولزم) کی ادبی تحریک کو فرانس میں انیسویں صدی کے اواخر میں خاص طور پر فروغ حاصل ہوا۔ اس تحریک کے علمبردار کلاسکیت اور رومانیت دونوں رجحانوں کے خلاف تھے۔ ان میں سے بعض نے اس قدر غلو برتا کہ ان کا کلام چیستاں بن کر رہ گیا۔ چنانچہ فارسی اور اردو غزل کی رمزیت اور مغربی ادب کی رمزیت میں سوائے چند ظاہری باتوں کے بہت کم عناصر مشترک ہیں۔ مغرب کے بعض ایسے شاعروں نے بھی اس مسلک میں پناہ لی جو زندگی سے گریز چاہتے تھے اور اپنے دور از کار چیستانی کنایوں کو اصلی شاعری تصور کرتے تھے۔ برخلاف اس کے مشرقی شاعری کی رمزیت نے کبھی اس قدر غلو نہیں برتا اور نہ مغربی رمزیت کی طرح ادبی

(باقی فٹ نوٹ صفحہ ۶۹ پر)

اس مضمون کو دوسری جگہ اس طرح ادا کیا ہے :

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا
حرفِ تمنا جسے کہہ نہ سکیں دو بدو

اقبال نے اپنی نظم 'شمع اور شاعر' میں ایمائی کیفیت کا کمال دکھایا ہے۔ سارا مکالمہ کنائے کی زبان میں ہے۔ یہ نظم اقبال کے فن کا اعلا نمونہ پیش کرتی ہے۔ شاعر اپنی ایمائی قوت سے سامع کو اپنی ذہنی بلندیوں کی سیر کراتا ہے۔ ایسا لگتا ہے جیسے ہر شعر کڑی کمان کے تیر کی طرح اپنے موضوع کی طرف بڑھا چلا جاتا ہے تاکہ عروج کمال کے نقطے تک جلد سے جلد پہنچ جائے۔ شمع کا خطاب ملاحظہ ہو :

مجھ کو جو موجِ نفس دیتی ہے پیغامِ اجل
لب اسی موجِ نفس سے ہے نوا پیرا ترا
میں تو جلتی ہوں کہ ہے مضمر مری فطرت میں سوز
تو فروزاں ہے کہ پروانوں کو ہو سودا ترا
گریہ ساماں میں کہ میرے دل میں ہے طوفانِ اشک
شبنم افشاں تو کہ بزمِ گل میں ہو چرچا ترا
گل بدامن ہے مری شب کے لہو سے میری صبح
ہے ترے امروز سے نا آشنا فردا ترا

(بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

روایات کو ٹھکرایا۔ فارسی اور اردو کا تغزل رمزیت میں رچا ہوا ہے لیکن اس کے ساتھ اس میں نہ تو اتنی تعقید پیدا ہوئی کہ سمجھنا محال ہو جائے اور نہ وہ اپنے ماضی سے بے تعلق ہے۔ تغزل کی یہ رمزیت تمام اسلامی زبانوں کی شاعری میں ملتی ہے۔ عربی، فارسی، ترکی اور اردو کے علاوہ انڈونیشین زبان میں بھی یہ موجود ہے۔ انڈونیشین زبان کے تغزل کو 'پنتوں' کہتے ہیں جس میں حسن و عشق کے معاملات رمزی اور علامتی انداز میں بیان کیے جاتے ہیں۔

دوسرے بند میں شمع، شاعر کو اس طرح خطاب کرتی ہے:

تھا جنھیں ذوقِ تماشا وہ تو رخصت ہو چکے
لے کے اب تو وعدۂ دیدارِ عام آیا تو کیا
انجمن سے وہ پرانے شعلہ آشام اٹھ گئے
ساقیا محفل میں تو آتشِ بجام آیا تو کیا
آخرِ شب دید کے قابل تھی بسمل کی تڑپ
صبح دم کوئی اگر بالائے بام آیا تو کیا
پھول بے پروا ہیں تو گرمِ نوا ہو یا نہ ہو
کارواں بے حس ہے آوازِ درا ہو یا نہ ہو

ادب اور فن کی ایک وہ قسم ہے جس میں تخیّل اور جذبات کا زور ہوتا ہے اور ایک وہ ہے جس میں طریقِ فن اور ظاہری شکل کا زیادہ خیال ملحوظ رہتا ہے۔ بالعموم اول الذکر تخلیقی، اور ثانی الذکر روایتی نوعیت رکھتی ہے۔ مغربی ادب اور فن کی تاریخ میں ان دونوں رجحانوں کو رومانی اور کلاسکی اصطلاحوں سے تعبیر کرتے ہیں۔ اقبال کے یہاں ان دونوں میلانوں کی آمیزش اور امتزاج ملتا ہے۔ حقیقت میں دیکھا جائے تو کلاسکیت اور رومانیت کا تضاد ظاہری ہے۔ اعلا درجے کا فن کار ان دونوں میں اپنے تخلیقی تخیل و وجدان سے بنیادی ہم آہنگی پیدا کر سکتا ہے اور اقبال نے یہی کیا۔ اس نے قدیم اور روایتی اسلوبِ بیان کو ترک نہیں کیا بلکہ اس پرانے اور فرسودہ ڈھانچے میں زندگی کا جوش اور ولولہ پیدا کر دیا۔ اس نے نہایت خوبی سے پرانے فنی طریقِ کار کو اپنے جذبہ و تخیّل کی ترجمانی کے لیے استعمال کیا۔ اس کے یہاں لفظوں کی مناسبت، موزونیت اور ضبط بھی ہے اور تخیل کی جولانی کے لیے زبان اور محاورے کی بے قید آزادی بھی۔ کلاسکی مسلک کے مطابق انسانی فطرت معین ہے۔ صرف نظم و ترتیب اور ہیئت کی مقررہ روایتوں کی پابندی سے فن کار کوئی دل پذیر چیز پیدا کر سکتا ہے۔ اس مسلک کے حامی کہتے ہیں کہ غیر محدودیت اور بلند پروازی کے عناصر فن کے لیے مہلک ہیں۔ ان کے نزدیک انسانی زندگی کے امکان بھی محدود ہیں۔

کلاسکی ادب میں بمقابلہ جوش اور زورِ بیان کے لفظوں کے موزوں استعمال اور ان کی فلقی سادگی کا بھی زیادہ خیال رکھا جاتا ہے۔ اس فنی اصول کے ماننے والے، انسان کو عالم کا مرکز نہیں ٹھہراتے، اس لیے وہ اپنے جذبہ و تاثر کو فطری مظاہر پر طاری کرنے سے پرہیز کرتے ہیں۔ اس قسم کی شاعری میں اکثر اوقات زندگی کے خارجی پہلو کو زیادہ اُجاگر کیا جاتا ہے۔ کلاسکی ادب میں خیال کے اظہار میں ہیئت اور مطالب کی صفائی اور سلاست کا بھی خاص لحاظ رکھا جاتا ہے۔

رومانی فن

رومانیت کے ادبی مسلک کا حامی زندگی کے روحانی اور وجدانی عنصر کو مادّی اور حیوانی عنصر پر فوقیت دیتا ہے۔ اس کے نزدیک جذبہ اور تخیل بہ نسبت منطقی اور تحلیلی فکر کے قابلِ ترجیح ہیں۔ رومانی فن کار کے یہاں بھی فکر ہے لیکن وہ تخیلی فکر ہے جو وجدان کے سرچشمے سے سیراب ہوتی ہے۔ رومانی فن کار تخلیق میں لامحدودیت کے تصور سے کام لیتا ہے، اس لیے کہ وہ زندگی کو بے پایاں اور پُراز ممکنات تصور کرتا ہے۔ زندگی کا کوئی مظہر قطعی طور پر ہمیشہ کے لیے مکمل نہیں۔ چونکہ موجودہ حقیقت کا دائرہ فن کار کے جولانِ تخیل کے لیے تنگ ہے، اس لیے وہ اپنی عینی دنیا پیدا کرتا ہے، جہاں اس کا ذوقِ تخیل تسکین کا سامان بہم پہنچا سکے۔ رومانیت کے ادبی مسلک کا ماننے والا انسان کو کائنات کا مرکز سمجھتا ہے، اس لیے وہ شاعر کا یہ حق خیال کرتا ہے کہ وہ اپنا احساس و تاثر عالمِ فطرت پر طاری کردے اور جہاں تک ہو سکے حقائق کی توجیہہ داخلی طور پر کرے جس میں جذبے اور تخیل کی کارفرمائی ہو۔ رومانیت پسند فن کار کا یہ دعوا ہے کہ فرد میں بے انتہا امکان چھپے ہوئے ہیں۔ اگر سوسائٹی کی ایسی تنظیم کی جائے کہ فرد اپنے امکانوں کو عملی جامہ پہنا سکے تو اس طرح پوری انسانیت کی ترقی ممکن ہوگی۔ اس لیے وہ انقلاب کی دعوت دینے میں مطلق پس و پیش نہیں کرتا۔ اس کے برخلاف کلاسکی مسلک کے حامی کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ انسان کی زندگی بندھی ٹکی ہے۔ وہ ایک ٹھہراؤ کی حالت میں ہے۔ اُس کو زیادہ چھیڑنا چھونا

ٹھیک نہیں، اس لیے کہ انسان جیسا ہے ویسا ہی رہے گا۔ اس کی فطرت میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں۔ جو تبدیلی کی جاتی ہے وہ ظاہری ہوتی ہے۔ بنیادی طور پر وہ جیسا ہے ویسا ہی رہتا ہے۔ ماضی کی روایات کی پابندی اور تنظیم کے ذریعے اس کی فطرت کے رجحانوں کو سیدھے راستے پر رکھا جا سکتا ہے۔ رومانیت پسند، زندگی کی اس جمودی توجیہہ کو ترقی کی رُو کا مخالف خیال کرتا ہے۔ وہ اپنے فن کی مخفی قوتوں کو تخیل اور جذبے کے ذریعے انسانیت کی خدمت کے لیے استعمال کرنا چاہتا ہے تاکہ زندگی کے امکان اجاگر ہوں۔

رومانیت پسند فن کار کا دل انسانیت کی محبت سے بھرا ہوتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ انسانی تہذیب و تمدن کے آثار کو چاہے زمانہ مٹا دے لیکن اس کی محبت اور اس کے خوابوں کو نہیں مٹا سکتا۔ محبت اور خواب دونوں زندگی کی ابدی روح کے جوہر ہیں۔ ممکن ہے کچھ عرصے کے لیے وہ نظروں سے اوجھل ہو جائیں لیکن مٹتے نہیں۔ کسی نہ کسی صورت میں ان کا وجود باقی رہتا ہے۔ رات کی تاریکی میں وہ سورج کی روشنی سے ہم رکاب ہوتے ہیں تو دن کی روشنی میں تاروں کے ہم سفر بن جاتے ہیں۔ اس طرح نظروں سے اوجھل رہنے کے باوجود ان کی کار فرمائیاں جاری رہتی ہیں اور مناسب موقع پر ان کا ظہور ہوتا ہے۔

رومانیت کی بنا اسلام کے وقت سے پڑی جو کلاسکی تہذیب کے خلاف زبردست ردّ عمل تھا۔ ازمنۂ وسطیٰ میں یہ اسلامی اثر مختلف رُوپوں میں اہلِ یورپ کی زندگی کو متاثر کرتا رہا۔ اصلاحِ مذہب کی تحریک پر تو اس کا اثر خود یورپ کے محقق بھی مانتے ہیں۔ اسلام، انسان کی آزادی کا پیغام تھا، جس کا اظہار یورپ میں مختلف صورتوں سے ہوا۔ ویسے رومانیت پسندی کی تحریک یورپ میں سب سے پہلے روسو نے شروع کی۔ اس کا مقصد کلاسکی ادب کے خلاف انقلاب پیدا کرنا تھا تاکہ ادب کی تخلیق نقالی نہ ہو بلکہ ذاتی اُپج کا نتیجہ ہو۔ اس تحریک میں اظہار پر بہت زور دیا گیا۔ اس کا انتہائی نقطہ یہ ہے کہ ادب میں اظہار بجائے خود ایک قدر بن گیا۔ اظہار، اظہار کی خاطر ہونا چاہیے نہ کہ کسی دوسرے مقصد کے لیے۔ یورپ کا جدید ادب اس زمانے میں اس دور سے گزر رہا ہے۔ یہ ایک طرح کی بے راہ روی ہے جس کے خلاف ردّ عمل ضروری ہے تاکہ فن توازن و ہم آہنگی سے

بالکل بے تعلق نہ ہو جائے۔ کروچے کی اظہاریت سمبولزم کی طرح رومانیت ہی کی ایک صورت ہے۔ لیکن ان تحریکوں میں چونکہ انتہائی غلو برتا گیا ہے، اس لیے زندگی کے امکان ظاہر کرنے کا مقصد ان سے پورا نہیں ہوتا۔ خارجی حقیقت اور اندرونی جذباتی حقیقت سے بے تعلق ہونے کے سبب سے یہ تحریکیں بے جان اور بے لوچ ہو کر رہ گئی ہیں۔ معنی سے بے نیازی کا یہ مطلب ہے کہ اس قسم کا ادب جماعتی زندگی سے بے نیاز اور مصنوعی ہو کر رہ گیا اور اس میں لفظی بازی گری کے سوا کچھ باقی نہیں رہا۔

رومانیت کے مسلک کا حامی فن کا یہ حق سمجھتا ہے کہ وہ اپنے تخیل کو خارجی شکل دے اور اپنے نفسِ گرم سے اس کو جاندار بنائے۔ وہ جن مسائلِ حیات کے متعلق تخیل کی جیتی جاگتی تصویریں ہماری نظروں کے سامنے پیش کرتا ہے وہ دراصل پہلے اس کے ذہن میں ایک زندہ حقیقت کے طور پر عرصے سے موجود تھیں۔ انسانی ذہن جو بجائے خود محدود ہے، تخیل کے ذریعے غیر محدود اور بے پایاں تصویروں کی تخلیق کرتا ہے۔ فن کار کا نفسِ گرم شعوری کیفیتوں کی منتشر قوتوں کو اپنی شخصیت کی وحدت عطا کرتا ہے۔ اگر اس میں نفسِ گرم نہیں تو پھر کچھ بھی نہیں۔ والٹیر جیسا کلاسکی ادیب بھی ادب میں جذبات کو انتہا درجے اہمیت دیتا تھا۔ ان کے بغیر وہ کسی فن کو مکمل نہیں سمجھتا تھا۔ اس نے ایک دفعہ اپنے زمانے کی مشہور المیہ اداکار میدموزل دیوتے نل کی اداکاری کو دیکھ کر کہا تھا کہ وہ ٹھنڈی اور غیر جذباتی قسم کی ہے۔ میدموزل دیوتے نل نے جب یہ تنقید سنی تو والٹیر سے شکایت کی کہ "آپ جس لب و لہجہ کی مجھ سے توقع رکھتے ہیں اس کے لیے ضروری ہے کہ انسان کے جسم میں شیطان ہو۔" والٹیر نے جواب دیا کہ "اس میں کیا شک ہے کہ ہر فن میں کمال پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ فن کار کے جسم میں شیطان ہو۔" غالباً والٹیر کی اس سے یہ مراد تھی کہ ہر تخلیقِ فن جذبے کے تحت وجود میں آتا ہے۔[1]

[1] والٹیر نے نہایت بلیغ بات کہی ہے۔ شیطان سے اس کی مراد انسان کے وہ صفات و لوازم ہیں جن کا اظہار مختلف جذبات کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس کے کہنے سے ایک ہزار سال قبل حضرت رسولِ اکرمؐ

(باقی ص ۷۴ پر)

اقبالؔ بھی اپنے فن کی یہی نشانی بتاتا ہے کہ اس میں نفسِ گرم کی آمیزش ہے جو دوسروں کے یہاں نہیں۔ یہ نفسِ گرم جذباتی سوتوں کی ابلتی ہوئی تخیلی قوت کا نتیجہ ہے جو اظہار کے لیے بے تاب ہوتی ہے:

من آں جہانِ خیالم کہ فطرتِ ازلی — جہانِ بلبل و گل را شکست و ساخت مرا
نفس بہ سینہ گدازم کہ طائرِ حرمم — تواں ز گرمیِ آوازِ من شناخت مرا

مشرق کے شاعروں سے اقبالؔ کو یہ شکایت ہے کہ ان کے فن میں نفسِ گرم اور خلشِ آرزو کی کمی ہے جس کے بغیر حقیقی شاعرانہ جذب و تاثیر نہیں پیدا ہو سکتی۔ اپنی نظم "شاعر" میں وہ کہتا ہے:

مشرق کے نیستاں میں ہے محتاجِ نفس نے — شاعر ترے سینے میں نفس ہے کہ نہیں ہے
شیشے کی صراحی ہو کہ مٹی کا سبو ہو — شمشیر کے مانند ہو تیزی میں تری مے
ہر لحظہ نیا طور، نئی برقِ تجلی — اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

رومانیت پسند فن کار کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ جذبات و تخیل کے ساتھ امید آفرینی اور آزادی پر زور دیتا ہے۔ وہ اپنے اندرونی ترنم کی ساری

(بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

فرما چکے تھے۔ ان الشیطان یجری من الانسان مجری الدم (شیطان انسان کے اندر اسی طرح گردش کرتا ہے جیسے جسم میں خون گردش کرتا ہے۔) یہ حدیث مسلم اور بخاری دونوں میں ہے۔ یہ شیطان ہی ہے جو انسان کی رگ رگ اور نس نس میں نشتر لیے کچوکے دیتا پھرتا ہے۔ دراصل شیطان سے مراد جذبات کی تخلیقی قوت ہے جس کو سیدھی راہ پر ڈالنے کی کوشش مذہب و اخلاق کرتے ہیں۔ انھیں جذبات سے زندگی کے مقاصد بھی پیدا ہوتے ہیں اور انھیں سے انسانی سیرت اپنے معراجِ کمال تک پہنچتی ہے۔ بغیر ان کے زندگی نہایت روکھی پھیکی اور بے لطف چیز ہو جائے۔ زندگی اور فن کا چمن انھیں کی بدولت سرسبز رہتا ہے۔ جو فن جذبے سے خالی ہے وہ غیر حقیقی اور مصنوعی ہے۔

صلاحیتوں کو اپنی روح کے گرد مرکوز کر دیتا ہے۔ اسی لیے اس میں ایک طرح کی انفرادیت پسندی اور دروں بینی کا پیدا ہونا لازمی ہے۔ وہ اپنے دل کی امنگوں اور حوصلوں کو دباتا نہیں۔ اس کی بے چین طبیعت اکتا دینے والے موجود پر قناعت نہیں کرتی بلکہ اس میں اپنے منشا کے مطابق تبدیلی پیدا کرنا چاہتی ہے۔ اس کی آرزووں اور ارمانوں کی کوئی حد نہیں۔ یہی عینیت کی بنیاد ہے جس پر سارا رومانی فن مبنی ہے۔ لیکن اس کے معنی حقیقت سے گریز نہیں بلکہ اس میں تبدیلی پیدا کرنے کی خواہش ہیں۔ جس طرح ایک اولوالعزم مہم جو کو اس وقت تک چین نہیں پڑتا جب تک کہ وہ جوکھوں میں نہ پڑے اور نئے نئے ملک نہ دریافت کرے، اسی طرح رومانیت پسند فن کار بندھے ٹکے اور مقررہ موضوعوں کے بجائے اپنے دل کی دنیا کے مختلف گوشوں اور وادیوں کی سیر کرتا اور نئے نئے موضوعوں کے ذریعے اپنی شخصیت کا اظہار کرتا ہے۔ اس دوامی امید اور آزادی کی بدولت اس کے فن میں بے انتہا وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ اپنے فن کی آزادی کا اقبال نے اپنے پیشرووں سے اس طرح مقابلہ کیا ہے:

اوروں کا ہے پیام اور، میرا پیام اور ہے
عشق کے دردمند کا طرزِ کلام اور ہے
طائرِ زیرِ دام کے نالے تو سن چکے ہو تم
یہ بھی سنو کہ نالۂ طائرِ بام اور ہے

اقبال انسان کی آزادی کا علمبردار ہے۔ وہ آزادی کا تصور بطور نصب العین پیش کرتا ہے۔ لیکن اسے شکایت ہے کہ زندگی میں مرنے کی پابندی لگی ہوئی ہے اور آخرت میں جینے کی پابندی ہے۔ وہ ان دونوں حالتوں سے مطمئن نظر نہیں آتا، کیوں کہ وہ ہر قسم کی پابندی کو اپنے وجود کی آزادی کے لیے رکاوٹ خیال کرتا ہے:

یہاں مرنے کی پابندی وہاں جینے کی پابندی
ترے آزاد بندوں کی نہ یہ دنیا نہ وہ دنیا

رومانیت پسند فن کار کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ ماضی کا قدر دان ہوتا ہے۔

اس کا تخیل بازآفرینی کے ذریعے ماضی کے نقش و نگار کی جیتی جاگتی تصویریں ہمارے سامنے پیش کر دیتا ہے۔ اقبال کی شاعری میں بھی اسلام کے ماضی کو بڑی اہمیت حاصل ہے لیکن آپ اسے ماضی پرست نہیں کہہ سکتے۔ ماضی کا قدرداں ہونے کے باوجود وہ زندگی کے امکانات میں یقین رکھتا ہے جو انسانی ارادے کی کارفرمائی سے نت نئے روپ اختیار کرتے رہتے ہیں۔ ماضی کی قدردانی اور زندگی کے امکانات پر یقین، یہ دونوں تصور بہ ظاہر ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں۔ اقبال کے یہاں یہ دونوں تصوّر ہمیں ساتھ ساتھ نظر آتے ہیں۔ وہ انھیں اپنی بزمِ خیال میں پہلو بہ پہلو جگہ دینے میں بالکل حق بجانب ہے۔

اقبال کے فن میں جذبات کو بڑی اہمیت حاصل ہے لیکن وہ ان پر قابو رکھنا جانتا ہے۔ اس نے اپنی شاعری میں ہمیشہ اس کا لحاظ رکھا کہ جذبات کا اظہار اُن ادبی روایات کی حدبندیوں کے اندر رہ کر کیا جائے جو اس کو ورثے میں ملی ہیں۔ اس کے فن میں دوسرے بعض رومانیت پسندوں کے خلاف ضبط اور آزادی کے درمیان توازن موجود ہے جس سے مفہوم کی تاثیر میں اضافہ ہوتا ہے۔ اپنے ایک خط میں عروض کی پابندی کی نسبت وہ اس طرح رقم طراز ہے:

> "میں فقط فرسودہ مضامین کی حد تک جدید و قدیم کی بحث کو مانتا ہوں۔ شاعری کی جان تو شاعر کے جذبات ہیں۔ جذباتِ انسانی اور کیفیاتِ قلبی اللہ کی دین ہے۔
>
> "نظم کے اصناف کی تقسیم بندی جو قدیم سے ہے ہمیشہ رہے گی اور انسانی جذبات ماحول کے تابع رہیں گے۔ بس یہ سمجھ لیا جائے کہ جس شاعر کے جذبات ماحول سے اثرپذیر ہیں وہ شاعر جدید رنگ کا حامل متصوّر ہو سکتا ہے نہ کہ نفسِ شعری۔ اگر ہم نے پابندیٔ عروض کی خلاف ورزی کی تو شاعری کا قلعہ منہدم ہو جائے گا اور اس نقطۂ خیال سے یہ کہنا پڑے گا اور یہ کہنا درست ہے کہ موجودہ شعرا کا کام تعمیری ہونا چاہیے نہ کہ تخریبی۔" (اقبال نامہ، حصہ ۱، ص ۲۸۰)

اقبال کی شاعری کا عام رجحان رومانیت کی طرف ہے۔ وہ قوت اور آزادی کا دلدادہ تھا۔ رومانیت دراصل عقلیت کے فلسفے کے خلاف ردّ عمل تھا۔ اقبال کے یہاں بھی یہ ردّ عمل صاف نمایاں ہے۔ اس نے بھی اپنے کلام میں اس جانب توجہ دلائی کہ ایسے نظم و ضبط سے قوتِ حیات میں کمزوری پیدا ہوتی ہے جو جذبے سے بالکل عاری ہو۔ رومانیت کی انتہائی شکل نیٹشے کے یہاں ملتی ہے جس نے قوتِ حیات کو بذاتِ خود حق بجانب قرار دیا اور جبلتوں کے اظہار کو اس نظم و ضبط پر ترجیح دی جو عقل کا پابند ہو۔ لیکن اقبال اس حد تک نہیں گیا۔ اس نے محسوس کیا کہ قوتِ حیات کو حق بجانب ٹھہرانے کے لیے بھی اس کی ضرورت ہے کہ اس کو صورت اور نظم عطا کیا جائے جو بغیر اخلاق کے ممکن نہیں۔ رومانیت پسندوں کا عقل پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ وہ تنہا انسانی زندگی کی تشکیل نہیں کر سکتی اور اگر وہ ایسا کرنے کی کوشش کرے گی تو اس کو لغزش ہوگی۔ چنانچہ برگسون نے جو جدید فلسفیانہ رومانیت کا سب سے بڑا علمبردار ہے اس خیال کو بڑی وضاحت سے پیش کیا ہے۔ اس کا عقل پر یہ اعتراض ہے کہ وہ وجود کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے جو نظم و ربط پیدا کرنا چاہتی ہے وہ درست نہیں۔ رومانیت میں ذہن اور روح کا تصور انفرادی ہے نہ کہ عالم گیر۔ رومانیت خودی کی پرورش کو بھی بڑی اہمیت دیتی ہے اور اس کو قدروں کا سرچشمہ اور حامل قرار دیتی ہے۔ اس مسلک میں زندگی کی غیر عقلی قوتوں میں جذبے کا بھی خاص مقام ہے، اس لیے کہ یہ تخلیق کا بڑا محرک ہے۔ لیکن اقبال جس طرح عقل کو بُت نہیں بناتا اسی طرح جذبے کو بھی بت نہیں بناتا بلکہ زندگی میں دونوں کا مقام تسلیم کرتا ہے۔ فن میں موجد کا یہی نقطۂ نظر ہو سکتا ہے اور یہی ہونا چاہیے کہ بغیر اس کے بے اعتدالی سے بچنا ممکن نہیں۔ تعقل اور جذبہ مل کر ہی فنی تخلیق کا بوجھ اٹھا سکتے ہیں۔ اگر وہ ایک دوسرے سے الگ رہ کر اس ذمہ داری کو پورا کرنے کی کوشش کریں گے تو انھیں کبھی بھی کامیابی نہیں ہوگی۔ اقبال کے روحانی لاشعور میں تعقل اور جذبے کے گندھنے سے جو خمیر اٹھا اس نے تخلیقی تخیل کے آب و رنگ سے نغمے کی حسین صورت اختیار کی۔ اس حسن کی پُراسرار کیفیت کا اظہار ہمیں اس کے کلام میں

ملتا ہے۔

بعض وقت رومانیت پسند فن کار کی بے راہ روی اور بے قاعدگی اعتدال سے تجاوز کر جاتی ہے۔ لیکن اقبال اپنے کلام میں نظم و ضبط کو کبھی ہاتھ سے نہیں جانے دیتا۔ اس نے بھی گوئٹے کی طرح اپنے فن میں حقیقت پسندی اور عینیت، رومانیت اور کلاسکیت کی آمیزش اور امتزاج پیدا کر لیا ہے۔ وہ زبان و ادب کے مسلّمہ قواعد سے کبھی چشم پوشی نہیں کرتا۔ درحقیقت اقبال کی شخصیت اس قدر ہمہ گیر ہے کہ اس پر مشکل ہی سے آپ کوئی ادبی لیبل لگا سکتے ہیں۔ جس طرح اس کے فلسفے میں عینیت اور معروضیت دونوں کے عناصر موجود ہیں، اسی طرح اس کے فن میں بھی مختلف دھارے آکر مل گئے ہیں جنھیں اس نے اپنی روحانی اور ذہنی قوت سے ایک کر لیا ہے۔ بجائے مسلکوں کے تضاد کے اس کے یہاں ہمیں ایک قسم کی لطیف ہم آہنگی اور وحدت نظر آتی ہے جس کو وہ اپنے مخصوص انداز میں ظاہر کرتا ہے۔

دراصل انسانی تجربہ نہ خالص موضوعی ہوتا ہے اور نہ خالص معروضی بلکہ اس میں ہمیشہ دونوں کی آمیزش موجود رہتی ہے۔ انسانی ذہن دائمی طور پر مد و جزر کی حالت میں رہتا ہے اور اس کے تغیرات کی غیر منقطع کیفیت میں خارجی اور اندرونی دونوں محرک برابر کام کرتے رہتے ہیں۔ کائنات فطرت اور انسانی انا (خودی) آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ ایسے گتھے ہوئے ہیں کہ انھیں علاحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ شاعر اپنے ذاتی تجربوں کو زبان کے ذریعے بیان کرتا ہے جو ایک معروضی اور مکانی چیز ہے۔ وہ اپنے اندرونی جذب سے نطق کی رکاوٹوں پر قابو پاتا ہے۔ شاعرانہ اظہار ایک اعتبار سے تسخیرِ فطرت ہے، اس لیے کہ انسانی نفس اس طور پر خارجی مزاحمت کو دور کرتا اور موجودات ذہنیہ کو متعین کرتا ہے۔ سائنس اور فن کی ہر صداقت زبان کی محتاج ہے۔ صداقت، صداقت اس وقت بنتی ہے جب وہ معرضِ بیان میں آسکے۔ شاعر اپنے لفظوں سے کائنات مدرکہ کے متعلق اپنا نقطۂ نظر ظاہر کرتا ہے جو اس کی انا کا جز ہوتا ہے اور جس کے ذریعے وہ اپنے فن کو مخصوص شکل و صورت عطا کرتا ہے۔ اس

کا فن اگرچہ زندگی سے الگ نہیں ہوتا لیکن اس کی مخصوص شکل پھول کی پنکھڑیوں کے مثل ہے جو اصل میں پتیاں ہیں لیکن فطرت کے خاص مقصد کی تکمیل کے لیے مخصوص شکل و صورت اختیار کر لیتی ہیں۔ ظاہری اور سطحی نظر والے کو اس میں دھوکا ہو سکتا ہے۔ لیکن حقیقت بیں نگاہ سے اصلیت نہیں چھپ سکتی۔ چنانچہ بعض وقت وہ شاعر حقیقت سے زیادہ قریب ہوتا ہے جو رمز اور کنایے کے ذریعے اپنے اندرونی تجربے کو ظاہر کرتا ہے بہ نسبت اس کے جو محض خارجی فطرت کی ہو بہو نقل یا واقعات کی کھتونی کو حقیقت نگاری کا کمال خیال کرے۔

عظیم فن کار فطرت کے ساتھ ہم آہنگی کی کوشش نہیں کرتا بلکہ خود فطرت اپنے ساز کو اس کے دل نواز نغمے سے ہم آہنگ کر لیتی ہے:

غزل آں گو کہ فطرت ساز خود را پردہ گرداند
چہ آید زاں غزل خوانے کہ با فطرت ہم آہنگ است

اقبالؔ کے طرزِ ادا میں آزادی، مستی اور جذب ایسے ملے ہوئے ہیں کہ انسان اس کے کلام کو سن کر وجد کرنے لگتا ہے۔ وہ اپنی شخصیت کا اظہار لفظ 'قلندر' سے کرتا ہے، جس سے بڑھ کر رومانیت پسندی کے اظہار کے لیے غالباً اور کوئی دوسرا لفظ نہیں۔ رومانیت اور رمزیت کی روح اس ایک لفظ 'قلندر' میں آ گئی ہے:

ز برونِ در گزشتم ز درونِ خانہ گفتم
سخنِ نگفتہ ؑرا چہ قلندرانہ گفتم

وہ اپنے ہم مشربوں کو اپنی بزم قلندرانہ میں شرکت کی دعوت دیتا ہے اور ساتھ ہی انھیں جتا دیتا ہے کہ اس کی قلندری ظاہری نہیں باطنی ہے:

بیا بہ مجلسِ اقبالؔ و یک دو ساغر کش
اگرچہ سر نہ تراشد قلندری داند

وہ اپنی قلندری کو اپنی شاعری سے بھی زیادہ اہم سمجھتا ہے کہ وہی اس کی مقبولیت کا راز ہے:

خوش آ گئی ہے جہاں کو قلندری میری
وگرنہ شعر مرا کیا ہے، شاعری کیا ہے

ایک جگہ اس نے ان چیزوں کو گنایا ہے جو وہ بطور تحفہ بزمِ شوق یعنی زندگی کے لیے لایا ہے۔ یہ سب چیزیں علامتی رمزیت اور رومانیت کی جان ہیں:

انچہ من در بزمِ شوق آوردہ ام دانی کہ چیست
یک چمن گل، یک نیستاں نالہ، یک خم خانہ مے

'پیامِ مشرق' میں ایک نظم کا عنوان 'تنہائی' ہے۔ یہ موضوع خالص رومانیت میں رچا ہوا ہے۔ اس میں اقبالؔ انسان اور فطرت کا بڑے لطیف انداز میں مقابلہ کرتا ہے۔ اس نے فطرت کے مقابلے میں انسان کی فضیلت ثابت کی ہے کیوں کہ انسان کو درد اور سوزِ آرزو مندی سے نوازا گیا ہے اور فطرت ان سے محروم ہے۔ وہ فطری مظاہر میں ایک ایک سے پوچھتا ہے کہ کیا تم میں کوئی ہے جس کے پاس دل ہے۔ ہر جگہ اسے نفی میں جواب ملتا ہے۔ سب سے پہلے وہ سمندر کی بے تاب اور مضطرب موج سے پوچھتا ہے کہ تیرے گریباں میں موتیوں کا ڈھیر تو ہے لیکن کیا میری طرح تیرے سینے میں دل بھی ہے یا نہیں؟ یہ سن کر وہ ذرا تلملائی، پھر ساحل کو چوما اور چلتی بنی۔ پھر شاعر پہاڑ کے پاس پہنچا۔ اس سے پوچھا کہ تیرے سینے میں لعل تو ہیں لیکن کیا تیرے پاس خون کے قطرے کا لعل بھی ہے؟ اگر ہے تو آ مجھ سے بات کر۔ میری بات کا جواب دینے کے بجائے وہ اپنے آپ میں سمٹ گیا، سانس روک لی اور چپ سادھ لی۔ پھر بڑا لمبا چوڑا سفر طے کر کے میں چاند کے پاس پہنچا۔ اس سے کہا کہ تو ہمیشہ سفر میں رہتا ہے۔ آخر تیری کوئی منزل بھی ہے کہ نہیں؟ تیری پیشانی کے پرتو سے دنیا سمن زار بن گئی ہے۔ یہ بتا کہ تیرے داغ کی روشنی میں دل کا جلوہ بھی ہے کہ نہیں؟ چاند نے رقیبانہ انداز میں ستارے کی طرف دیکھا اور مجھے کوئی جواب نہیں دیا۔ سب سے آخر میں مَیں حضرت یزداں کے حضور میں پہنچا۔ اس سے عرض کیا کہ تیرے جہان میں ایک ذرہ بھی ایسا نہیں جو میرا آشنا ہو۔ جہان دل سے خالی ہے اور میرا وجود تمام تر دل ہے۔ دنیا اچھی جگہ ہے لیکن میرے نغمے کی سزاوار نہیں۔ حضرت یزداں نے تبسم فرمایا لیکن مجھے کوئی جواب نہ دیا۔ یہ تبسم طنز کا بھی ہو سکتا

ہے اور انسانی مقدر سے ہمدردی کا بھی۔ شاعر نے یہ بات پوشیدہ رکھی ہے۔ لیکن میرا خیال ہے کہ یہ تبسم ہمدردی کا تھا۔ یہ ہمدردی انسان کے بھولے پن اور سادگی پر تھی۔ اپنی مخلوق پر طنز زیب نہیں دیتا:

به بحر رفتم و گفتم به موج بے تابے ہمیشه در طلب استی چه مشکلے داری؟
ہزار لولوے لالاست در گریبانت درون سینه چو من گوہر دلے داری؟
تپید و از لب ساحل رمید و ہیچ نگفت

بکوه رفتم و پرسیدم ایں چه بے دردی است رسد بگوش تو آه و فغان غم زده؟
اگر به سنگ تو لعلے ز قطرهٔ خون است یکے در آ بسخن با من ستم زده؟
بخود خزید و نفس در کشید و ہیچ نگفت

ره دراز بریدم ، ز ماه پرسیدم سفر نصیب، نصیب تو منزلے است که نیست؟
جہاں ز پرتو سیماے تو سمن زارے فروغ داغ تو از جلوهٔ دلے است که نیست؟
سوے ستاره رقیبانه دید و ہیچ نگفت

شدم بحضرت یزداں گذشتم از مه و مہر که در جہان تو یک ذره آشنایم نیست
جہاں تہی ز دل و مشت خاک من ہمه دل چمن خوش است ولے در خور نوایم نیست
تبسمے به لب او رسید و ہیچ نگفت

اس شعر میں اقبال نے تنہائی کی شکایت کی ہے۔ کہتے ہیں کہ قدرت نے تاب گفتار تو دی لیکن اسے سمجھنے والا راز دار نہیں دیا۔ رومانی شاعر کا تنہائی کبھی پیچھا نہیں چھوڑتی:

تاب گفتار اگر ہست شناسائے نیست
وائے آں بنده که در سینهٔ او رازے ہست

پھر ذات باری کو خطاب کیا ہے کہ تو نے مجھے ذوق بیان دیا اور کہا کہ جو کچھ بھی تیرے دل میں ہے اسے کہہ ڈال۔ لیکن میرے سینے میں تو بہت کچھ ہے جسے میں ظاہر نہیں کر سکتا۔ میرا شوق زندۂ جاوید اور بیکراں ہے۔ حدیث شوق کو اپنی عمر کے محدود لمحوں میں کیسے بیان کروں! یہ احساس بھی رومانی شاعر کے یہاں نمایاں ہوتا ہے کہ انسانی عمر کم اور محدود

ہے لیکن سخن بے پایاں اور لامحدود ہے:

تو مرا ذوقِ بیاں دادی و گفتی کہ بگو
ہست در سینۂ من آنچہ بکس نتواں گفت
شوق اگر زندۂ جاوید نباشد عجب است
کہ حدیثِ تو دریں یک دو نفس نتواں گفت

شاعر خاص خاص مطالب کو اپنے ذہنی رجحان کے مطابق منتخب کرتا ہے تاکہ ان کے ذریعے اپنی شعری کیفیتوں کا اظہار کرے۔ موضوع کے انتخاب کے لیے بڑا سلیقہ درکار ہے۔ پھر موضوع کی تصویر کا صرف وہی پہلو نمایاں کرنا جو فن کار کی نظر میں اہمیت رکھتا ہے اور انسانی طبائع کے لیے اس میں کشش ہے، خاص ذوق پر دلالت کرتا ہے۔ انسانی ذہن مختلف تاثرات میں سے اصولِ تجرید کے مطابق صرف انھیں کو اپنے موضوع کی مناسبت سے چنتا ہے جن سے کلام موثر بن سکے۔ ہر فن کار میں چاہے اس کا کسی ادبی مسلک سے تعلق ہو، بعض جبلّی رجحان ہوتے ہیں جن کا اس کے کلام میں ظاہر ہونا ضروری ہے۔ اس کے یہ میلان اس کے موضوعوں کی شکلیں اختیار کرتے ہیں۔ وہ جب انسان یا فطرت کا مطالعہ کرتا ہے تو کبھی اپنے ذہنی رجحانوں کا عکس اپنے خیالی پیکر (ماڈل) میں دیکھتا ہے اور کبھی اپنے ماڈل کی معنوی خصوصیتوں کے مطابق اپنے تخیل کی تخلیق کرتا ہے۔ بعض فن کاروں میں یہ اندرونی اور خارجی دونوں محرک پہلو بہ پہلو نظر آتے ہیں۔ بڑے فن کار کا کمال یہ ہے کہ ان دونوں میلانوں میں امتزاج پیدا کرے اور غلو سے احتراز کرے، ورنہ اس کا فن حقیقت سے دور ہو جائے گا۔ اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ بعض وقت موجود و محسوس حقیقت سے زیادہ وہ خواب حقیقی ہوتا ہے جو اس میں تبدیلی اور تغیر پیدا کرنا چاہتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ایک معیار مصنوعی کمال بینی کا ہے جس کے بموجب فن کار نہ تو اپنے ذاتی میلانوں کے مطابق مظاہرِ فطرت کا مشاہدہ کرتا ہے اور نہ خارجی حقائق کی معنوی خصوصیتوں کے لحاظ سے اپنے ذہنی اور تخیلی پیکروں کی تشکیل کرتا ہے بلکہ وہ ہیئت پرستی کی بھول بھلیاں میں اپنے آپ کو پھنسا دیتا ہے۔ ایسا فن کار محض

رسمی قواعد کے مطابق اپنا معیار فن و کمال متعین کرتا ہے۔ اس قسم کا فن جھوٹا، نقلی اور غیر حقیقی ہے اور اس کا زندگی سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ اس سے نہ ہماری مسرت میں اضافہ ہوتا ہے اور نہ بصیرت میں۔

تخیّلی پیکر

اقبالؔ کے کیرکٹر اس کے اندرونی وجدان کا عکس ہیں۔ لیکن وہ اپنے تخیّل کی دنیا میں ایسا گم نہیں ہو جاتا کہ حقیقی اور اصلی دنیا کے مظاہر اس کے لیے موجود نہ رہیں۔ اس کے کیرکٹر اس کے تصوّرِ حیات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ پہلے وہ ان کی تصویر اپنے آئینۂ نفس میں دیکھتا ہے اور پھر اسے دوسروں کو دکھاتا ہے۔ وہ ان کی معنوی خصوصیتوں کو اُجاگر کرنے کے ساتھ اپنے ذاتی میلانوں کو بھی اشاروں میں بیان کر دیتا ہے۔ اقبالؔ کا تخیل بھی قوتِ ارادی کے عمل سے خالی نہیں۔ ارادہ جن حقائق کی تخلیق کرتا ہے وہ اجتماعی افادیت رکھتی ہیں۔ چنانچہ اقبالؔ کے تخیّلی پیکروں میں زندگی کی قدریں صاف جھلکتی ہیں۔ وہ جانتا ہے کہ کائنات اور زندگی کے ایسے جمالیاتی تصور سے انسانی روح کی پیاس نہیں بجھ سکتی جو محض علمی اور تجریدی حیثیت رکھتا ہو۔ اسی لیے اس نے جذبے اور تخیل دونوں کو اپنے اخلاقی ارادے کی قوتِ محرّکہ سے جمالیاتی قدر عطا کی۔ وہ اپنے فن سے زندگی کے احساس کو اپنے اور دوسروں کے لیے زیادہ شدید، گہرا اور معنی خیز بنا دیتا ہے۔ وہ شاعری کے ذریعے حقیقت سے گریز کا کام نہیں لیتا بلکہ زندگی کے انکشاف کا۔ اس کے طرزِ بیان میں جوش و جذبہ کی باطنی گہرائی ہے۔ اس کی شاعری کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ محض زندگی کے خارجی احوال بیان کرنے پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ ان کی جذباتی اور تخیلی توجیہہ بھی پیش کرتا ہے۔ اس کے فن کا کمال اس میں ہے کہ وہ اپنے شخصی اور ذاتی احساس کو نہایت خوبی سے عام اور عالم گیر بنا دیتا ہے اور لفظوں کے طلسم سے سامعین پر ایسا اثر پیدا کرتا ہے کہ وہ زندگی کو بہ نسبت پہلے کے بہتر سمجھنے لگیں۔ وہ زندگی کے کسی مظہر کو حقیر نہیں سمجھتا اس لیے کہ اسے معلوم ہے کہ ان مظاہر کی کُنہ تک پہنچنے

کے لیے انسانی ذہن کو کتنی سعی و جہد کرنی پڑتی ہے۔ یہ مختلف مظاہرِ حیات جب اس کے دل کے تاروں کو چھیڑتے ہیں تو وہ اپنے تاثر و احساس کو شعر کا جامہ پہناتا ہے۔ فن کار اس وقت تک اپنے لطیف تصورات کو دوسروں تک منتقل نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ انھیں موزوں لباس نہ پہنائے اور آدابِ فن اور طریقِ کار کا پورا پورا لحاظ نہ رکھے۔ اس کا احساس چاہے کتنا ہی گہرا اور شدید، اور اس کا تخیل چاہے کتنا ہی بلند کیوں نہ ہو لیکن اثر آفرینی کے لیے آدابِ فن کے پورے لوازم برتنا ضروری ہے۔ ظاہری کلام کی نفاست خود جذبات و تخیل کی پاکیزگی پر دلالت کرتی ہے۔ شاعر کو اپنے لفظوں کے اثر کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہونا چاہیے۔ لفظوں میں اثر اس وقت پیدا ہوتا ہے جب شاعر کتاب میں پڑھی ہوئی یا سنی سنائی باتوں کے بجائے زندگی کی حقیقی واردات کا اظہار کرے۔ اگر اس میں خلوص نہیں تو وہ لفظوں کا چاہے کیسا ہی دل نواز طلسم کیوں نہ پیدا کرے اور تخیل کا چاہے کیسا ہی نظر افروز پری خانہ کیوں نہ تعمیر کرے، اس کی آواز کھوکھلی، مصنوعی اور بے اثر رہے گی۔ وہ آواز ایسے شخص کی ہوگی جس کی روح اندر سے خالی ہو۔ برخلاف اس کے جس فن کار نے زندگی کے حقیقی تجربوں پر اپنے تخیل کی بنا رکھی ہے وہ اپنی پہلی آواز میں دلوں پر قابو پالے گا۔ اس کے کلام میں ابدیت کا پیغام پنہاں ہوگا جو اس کی شخصیت کی طرح امٹ ہوگا۔ لیکن یہ اثر آفرینی اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ فن کار کو اپنے فنی طریقِ کار پر پوری قدرت حاصل نہ ہو۔ ضرور ہے کہ حقیقی احساس اور بلند تخیل لفظوں کی جو خارجی قبا زیبِ تن کرے وہ اس کے شایانِ شان ہو۔ اگر شاعر کو فنی طریقِ کار پر قدرت حاصل نہیں تو باوجود تخیل کی بلندی کے اس کی باتیں اکھڑی اکھڑی ہوں گی اور وہ کبھی سامع پر اثر پیدا نہ کر سکے گا۔ اثر آفرینی کے لیے موضوع سے بھی زیادہ اہمیت طرزِ ادا کو حاصل ہے۔ شاعر کو جو کہنا ہے وہ بلاشبہ اہم ہے لیکن اس سے بھی زیادہ اہم یہ ہے کہ وہ اپنی بات کس طرح کہتا ہے۔ طرزِ ادا کا انحصار شاعر کی شخصیت پر ہے جس سے کلام میں نئی قوت، تازگی، نئی رعنائی، نئی تب و تاب اور نئی توانائی پیدا ہوتی ہے۔

اب ہم اقبال کے چند شاعرانہ موضوعوں کا تجزیہ پیش کرتے ہیں جن میں اس نے رومانیت، کلاسکیت اور رمزیت کے ادبی مسلکوں کا بڑی خوبی سے امتزاج کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے تخیل میں غیر معمولی وسعت اور بلندی نظر آتی ہے۔

اقبال نے اپنی نظم 'تسخیرِ فطرت' میں میلادِ آدم اور انکارِ ابلیس کا قصہ بیان کیا ہے۔ شیطان کا کیرکٹر ایک خالص رومانی کیرکٹر ہے۔ اس کی داستان فن کا ایک زبردست المیہ (ٹریجڈی) ہے۔ المیہ کی روح یہ ہے کہ کسی شخصیت کی اندرونی کش مکش ایک ناگزیر حقیقت ہو جس سے مفر ممکن نہیں۔ یہ شخصیت کسی مقصد کے لیے جدوجہد میں اپنی جان کو مبتلائے الم کرتی ہے لیکن باوجود ہر کوشش کے مقصود حاصل نہیں ہوتا۔ کبھی فطرت اور کہیں تقدیر اس کی راہ میں مزاحم ہوتی ہے۔ المیہ کے موضوع کی سیرت میں جو جذبات محرک عمل ہوتے ہیں وہ اس کی خلقت کے ساتھ ایسے وابستہ ہوتے ہیں کہ ان کی کش مکش سے کبھی چھٹکارا نہیں مل سکتا۔ یہ جبریہ تقدیری عنصر المیہ کی جان ہے۔ المیہ میں فن کا اعلاترین اظہار ہوتا ہے۔ اس میں جبر و تقدیر کے عناصر اسی قانونِ فطرت کے تابع ہوتے ہیں جس کے تحت المیہ کے ہیرو کی کش مکش اور اپنے مقدّر کو بدلنے کی سعی و جہد ظہور میں آتی ہے۔ المیہ کے ہیرو کی شخصیت کے ساتھ عالم گیر دل چسپی کا اظہار کیا جاتا ہے، کیوں کہ اس کی طبیعت کے عناصر سب انسانوں میں کم و بیش مشترک پائے جاتے ہیں۔ شیطان کا کیرکٹر بھی اسی نوعیت کا ہے۔ ملٹن نے 'فردوسِ گم شدہ' میں اور گوئٹے نے 'فاؤسٹ' میں شیطان کے کیرکٹر کو اسی انداز میں پیش کیا ہے۔ اقبال نے بھی شیطان کے کیرکٹر کے متعلق مختلف جگہ نہایت لطیف اشارے کیے ہیں۔ اس کے نزدیک شیطان خودی، لذت پرستی اور خالص عقل کا ایک پیکرِ مجسم ہے جو کسی قسم کے ضبط و آئین کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے۔ اس کی روح محبت اور عقیدت سے یکسر عاری ہے جس کے بغیر خودی گم گشتہ راہ رہتی ہے۔ وہ انکار اور نفی کی روح ہے۔ اضطراب اور لذت پرستی اس کے خمیر میں ہیں۔ عشرتِ حیات اور قوتِ عمل کے تانے بانے سے اس کی قبائے زندگی بنی ہے۔ زندگی کی محبت اور عمل کا ولولہ اسی کے رہینِ منت ہیں۔ اس کی سب سے بڑی کوتاہی یہ

ہے کہ ضبط و ترتیب کے ساتھ اپنی شخصیت کو نئے سرے سے تخلیق کرنے کے بجائے اس نے یک طرفہ اور غیر اخلاقی ذہنی زندگی کو ترجیح دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ زندگی کی ذمہ داریوں اور قدروں میں توازن اور ہم آہنگی سے ہمیشہ کے لیے محروم ہوگیا۔ اس میں غرور و تکبر اور سرکشی پیدا ہوگئی۔ انسانی خودی میں بھی شیطانی عنصر موجود ہے۔ انسانی جبلت کا تعلق لاشعوری احساس سے ہے جو مثل ایک تاریک غار کے ہے جس کے اور چھور کا پتا نہیں۔ اس میں نیکی اور بدی دونوں عناصر پوشیدہ ہیں۔ شیطان بدی کا لاشعوری عنصر ہے جو حرکت اور تخلیق کی قوت کا خزانہ ہے۔ اس کی فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ شورش اور طوفان و ہیجان کو اپنے جلو میں لے چلے۔ اسے سکونِ قلب اور نظم آفرینی سے دشمنی ہے۔ وہ مذہب و اخلاق کا اسی لیے مخالف ہے کہ یہ دونوں انسانوں کی زندگی میں نظم و ضبط پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ شیطان جیسا ہے ویسا ہی ہمیشہ رہے گا۔ وہ اپنی خلقت کی کسی خاص کوتاہی کے باعث اپنی تقدیر کی از سرِ نو تشکیل پر قابو نہیں رکھتا۔ المیہ اس سے بڑھ کر کیا ہوگا کہ کوئی اپنے مقدر کے ہاتھوں مجبورِ محض ہو جائے۔

اقبال نے "تسخیرِ فطرت" میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ جب ذاتِ باری نے شیطان کو حکم دیا کہ آدم کو سجدہ کر، تو اس نے انکار کر دیا اور جواب دیا کہ مجھے بھی کیا دوسرے فرشتوں کی طرح بھولا بھالا، خودی نا آشنا سمجھا ہے کہ میں خاک کے پتلے کے آگے اپنا سرِ نیاز خم کروں۔ میں خود اس سے افضل ہوں۔ میری وجہ سے زندگی کی ساری رونق اور ہنگامہ آرائیاں قائم ہیں۔ وہ ذات الوہیت کو یوں خطاب کرتا ہے:

نوریِ ناداں نیم، سجدہ بآدم برم — او بہ نہاد است خاک، من بہ نژاد آذرم
می تپد از سوزِ من خونِ رگِ کائنات — من بہ دو صرصرم، من بہ غو تندرم
رابطۂ سالمات، ضابطۂ امہات — سوزم و سازے دہم، آتشِ مینا گرم
ساختۂ خویش را، در شکنم ریزہ ریزہ — تا ز غبارِ کہن، پیکرِ نو آورم
پیکرِ انجم ز تو، گردشِ انجم ز من — جاں بجہاں اندرم، زندگیِ مضمرم
تو بہ بدن جاں دہی، شود بجاں من دہم — تو بہ سکوں رہ زنی، من بہ تپش رہبرم

آدم خاکی نہاد، دوں نظر و کم سواد   زاد در آغوشِ تو پیر شود در برم

اب شیطان آدم کو بہشت میں بہکاتا اور یہ پٹی پڑھاتا ہے کہ تیری یہ سکون کی زندگی کس قدر بے سوز، بے رنگ اور بے کیف ہے۔ جب تک تو دل میں سوز و تپش نہیں پیدا کرے گا اس وقت تک تو اس قابل نہ ہوگا کہ زندگی کا اصل لطف اٹھا سکے، میرے ساتھ آ، میں تجھے ایک نئی دنیا کی سیر کراؤں اور تجھ کو سوز و سازِ زندگی سے آشنا کروں:

زندگیِ سوز و ساز بہ ز سکونِ دوام   فاختہ شاہیں شود از تپشِ زیرِ دام
ہیچ نیاید ز تو غیرِ سجودِ نیاز   خیز چو سروِ بلند، اے بعمل نرم گام
کوثر و تسنیم برد از تو نشاطِ عمل   گیر ز میناے تاک بادۂ آئینہ فام
خیز کہ بنمایمت مملکتِ تازۂ   چشمِ جہاں بیں کشا، بہرِ تماشا خرام
تو نہ شناسی ہنوز شوق بمیرد ز وصل   چیست حیاتِ دوام؟ سوختنِ ناتمام

آدم شیطان کے کہنے میں آگیا اور اس کے ساتھ ہولیا۔ جب اس نے جنّت سے نکل کر خاکدانِ تیرہ کی سیر کی تو زندگی کے شور و اضطراب میں غیر معمولی لذّت محسوس کی، جس سے اب تک وہ ناآشنا تھا۔ اس کے دل میں آرزو کی کسک پیدا ہوئی۔ پہلی سی اندھا دھند عقیدت بھی باقی نہیں رہی بلکہ اب ہر چیز کو سمجھنے کی کوشش کرنے لگا۔ اس کا یقین شبہے میں تبدیل ہوگیا۔ اب جب تک وہ اپنے ذہن کو تسکین نہ دے لے اس وقت تک چین سے نہیں بیٹھتا۔ اس مضمون کو ادا کرنے کے لیے شاعر فوراً اپنی نظم کی بحر بدل دیتا ہے جس سے آزادی اور شگفتگی کا اظہار ہوتا ہے۔ بحر اور وزن کے نئے انتخاب سے نہ صرف یہ کہ کلام کا لطف دوبالا ہوجاتا ہے بلکہ اس کی معنویت اور تاثر میں بھی اضافہ ہوتا ہے۔ آدم اپنی نئی زندگی کا حال اس طرح مزے لے لے کر بیان کرتا ہے:

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن
دلِ کوہ و دشت و صحرا بہ دمے گداز کردن
ز قفس درے کشادن بہ فضاے گلستانے
رہِ آسماں نوردن بہ ستارہ راز کردن

بگداز ہائے پنہاں، بہ نیاز ہائے پیدا
نظرے ادا شناسے بہ حریم ناز کردن
ہمہ سوز ناتمامم، ہمہ دردِ آرزویم
بگمار دہم یقین را کہ شہیدِ جستجویم

یہ نظم ہر اعتبار سے مکمل ہے۔ مضمون کے اتار چڑھاؤ اور مطالب کی مناسبت سے وزن و بحر میں نہایت خوبی سے تبدیلی کی گئی ہے۔ نیکی اور بدی کے ازلی محاربے کے دونوں ہیرو آدم اور شیطان کی نفسی کیفیات کو اس سے زیادہ لطیف اور دل کش انداز میں ظاہر کرنا ممکن نہ تھا۔ اس نظم کا آخری سین یہ ہے کہ آدم حضورِ باری میں عذرِ گناہ پیش کر رہا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگرچہ مجھ سے فروگذاشت ہوئی لیکن اس کو کیا کروں کہ بغیر شیطان کے فسوں کا مزہ چکھے ہوئے خود میری انسانیت مکمل نہیں ہوتی۔ انسانِ کامل جب تکمیلِ خودی کر لیتا ہے تو وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ باوجود شیطانی وسوسوں کے اقدارِ حیات کی تخلیق کرے۔ انسان کی یہی صلاحیت اس کو اشرف المخلوقات کا درجہ دلاتی اور زندگی کے شیطانی عنصر پر اس کو قابو بخشتی ہے۔ آدم کہتا ہے:

گرچہ فسونش مرا برد ز راہِ صواب — از غلطم درگذر عذرِ گناہم پذیر
رام نگردد جہاں تا نہ فسونش خوریم — جز بکمندِ نیاز ناز نہ گردد اسیر
تا شود از آہِ گرم ایں بتِ سنگیں گداز — بستن زنارِ او بود مرا ناگزیر

عقل بدام آورد فطرتِ چالاک را
اہرمنِ شعلہ زاد سجدہ کند خاک را

'بالِ جبریل' میں جبریل اور ابلیس کا مکالمہ نہایت دل پذیر ہے۔ جبریل اپنے ہمدمِ دیرینہ سے دریافت کرتے ہیں کہ ذرا کچھ جہانِ رنگ و بو کا حال ہمیں بھی تو بتاؤ۔ شیطان جواب دیتا ہے کہ جہان عبارت ہے سوز و ساز اور درد و جستجو سے۔ پھر جبریل بھولے پن سے پوچھتے ہیں کہ کیا اس کا امکان نہیں کہ تو پھر ذاتِ باری میں قرب حاصل کر لے۔ اگر تو اپنے افعال سے باز آ جائے تو ممکن ہے پھر تجھ کو تیرا پرانا مرتبہ مل جائے۔ یہ

سن کر شیطان نے جواب دیا کہ میں اب افلاک پر آ کر کیا کروں گا؟ وہاں میرا دل نہیں لگے گا۔ وہاں کی خموشی اور سکون میرے لیے اجیرن ہو جائیں گے۔ افلاک پر جہانِ رنگ و بو کی سی ہماہمی اور شورش کہاں؟ جب جبریل نے یہ باتیں سنیں تو بولے کہ انکار تیری سرشت معلوم ہوتی ہے۔ اس کی وجہ سے تو نے فرشتوں کی بے عزتی کرائی۔ چشم یزداں میں اب ان کی خاک آبرو رہی۔ اس پر شیطان نے جواب دیا کہ میری جرات رندانہ سے کائنات میں ذوقِ نمو پیدا ہوا۔ تیرا کیا ہے، تو تو فقط ساحل پر کھڑا تماشا دیکھا کرتا ہے۔ تو خیر و شر کی جنگ کو دور سے دیکھتا ہے اور میں اس میں شریک ہو کر تھپیڑے کھاتا ہوں۔ میری بدولت آدم کے قصّے میں رنگینی پیدا ہوئی، ورنہ وہ بڑا ہی خشک، سپاٹ اور بے لطف قصّہ تھا:

ہے مری جرات سے مشتِ خاک میں ذوقِ نمو
میرے فتنے جامۂ عقل و خرد کا تار و پُو
دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزمِ خیر و شر
کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے میں کہ تو؟
خضر بھی بے دست و پا، الیاس بھی بے دست و پا
میرے طوفاں یم بہ یم، دریا بہ دریا، جو بہ جو
گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصّۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو

ایسا لگتا ہے کہ زندگی کی تکمیل کے لیے شر ضروری ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو انسانی سعی و جہد میں کمی پیدا ہو جائے گی۔ اگر انسان شر کے خلاف اپنے اخلاقی ارادے کو استعمال نہ کرے تو زندگی بے رنگ اور بے لطف ہو جائے۔ اگر شر نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنی شروع کی جنت کی سپاٹ اور بے تب و تاب زندگی کی طرف لوٹ رہا ہے جسے عیسائیت اور اسلام نے جنت سے آدم کے نکلنے کے استعارے میں بیان کیا ہے۔ جنت سے نکلنے کے بعد ہی آدمی کی دائمی آرزومندی کا آغاز ہوا۔ شر

سے عمل کے لیے قوت محرکہ ملی۔ اقبال نے 'پیامِ مشرق' میں زندگی کے لیے شر کی ضرورت ایک مکالمے میں واضح کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک دن میں نے کسی بلند نظر شخص سے زندگی کی حقیقت دریافت کی۔ اس نے کہا کہ شراب جتنی زیادہ تلخ ہو اتنی ہی مزے دار ہوتی ہے۔ پھر میں نے پوچھا کہ آدمی کی فطرت میں شر کیوں رکھا گیا؟ اس کا اس نے یہ جواب دیا کہ اگر تو شر کی بھلائی اور افادیت کو نہیں پہچانتا تو اس سے بڑھ کر اور کوئی شر نہیں ہو سکتا۔ گویا کہ زندگی کے لیے شر کی ضرورت کو محسوس کرنا بھی ایک طرح کی نیکی ہے:

پرسیدم از بلند نگاہے حیات چیست؟ گفتا مے کہ تلخ تر او نکوتر است
گفتم کہ شر بفطرتِ خامش نہادہ اند گفتا کہ خیرِ او نشناسی ہمیں شر است

اگرچہ خیر و شر میں ظاہری تضاد ہے لیکن اندرونی طور پر ان میں وحدت ملتی ہے۔ جس طرح خیر آدمی کی سرشت میں ودیعت ہے، اسی طرح شر بھی ہے۔ شر سے مکمل نجات تو اسی وقت ممکن ہے جب آدمی تیاگ اور بیراگ اختیار کر کے دنیا نے کا راستہ لے۔ اجتماعی زندگی میں تو قدم قدم پر آزمایش ہی سے گزرنا پڑتا اور مختلف راہوں میں سے ایک کو چننا پڑتا ہے۔ جب تک آدمی کے قدم غلط راستے پر نہ ڈگمگائیں، وہ ٹھیک راستے کا پتا نہیں چلا سکتا۔ انسان کے اخلاقی ارادے کی نشو و نما کے لیے شر کا وجود ضروری ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو وہ اپنی ذمہ داری کے احساس اور انسانیت کو ترقی نہیں دے سکتا۔

انسان جو شیطان کے کہنے میں آ کر گناہ کا مرتکب ہوتا ہے دراصل ہمدردی کا مستحق ہے۔ وہ بعض وقت گناہ کے منہ میں کشاں کشاں اپنی جبلت اور تقدیر سے مجبور ہو کر چلا جاتا ہے۔ گناہ ایسی دل کش شکل میں گناہگار کے سامنے آتا ہے کہ وہ باوجود اپنے ضبط کے اس کی طرف کھنچتا ہے۔ انسانی زندگی کا یہ بھی ایک المیہ ہے۔ شخصیت کی اندرونی کشمکش جبر و اختیار کے بھنور میں اس طرح پھنس جاتی ہے کہ اس سے آدمی کے لیے نکلنا دشوار ہو جاتا ہے۔ اقبال کو گناہ سے نفرت ہے اس لیے کہ اس سے ہر شر کی طرح شخصیت اور خودی ضعیف ہوتی ہے۔ لیکن گناہگار سے وہ نفرت نہیں کرتا بلکہ ہمدردی کرتا ہے انسانی

فطرت کے رمز شناس کی حیثیت سے اس پر یہ پوشیدہ نہیں کہ بعض دفعہ انسان کو تقدیر کے آگے ہار ماننی پڑتی ہے۔ اگرچہ اس کی تعلیم یہ ہے کہ خودی کا نشو و نما تقدیر تک کو بدل سکتا ہے۔

'جاوید نامہ' میں اقبال نے 'فلک قمر' کی سیر کا حال لکھا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب وہ وادیِ طواسین میں پہنچا تو وہاں گوتم بدھ سے ملاقات ہوئی۔ گوتم نے اپنا فلسفیانہ تصورِ حیات شاعر پر اس طرح واضح کیا:

ہر چہ از محکم و پایندہ شناسی گزرد — کوہ و صحرا و بر و بحر و کراں چیزے نیست
از خود اندیش و ازیں بادیہ ترساں مگزر — کہ تو ہستی و وجودِ دو جہاں چیزے نیست

ذرا آگے بڑھا تو شاعر کی ملاقات ایک زنِ رقاصہ سے ہوئی جس نے گوتم کے ہاتھ پر توبہ کی تھی۔ اس کے لہجے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ فلک قمر کی خموشی اور سکون سے تنگ آ گئی ہے۔ شاعر اب فوراً گوتم کے سنجیدہ لہجے کو بدل دیتا ہے اور نہایت شگفتہ بحر میں رقاصہ کے دل کا حال لکھتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر لفظ حرکت اور رقص کی حالت میں ہے۔ رقاصہ یوں گویا ہوتی ہے:

فرصتِ کشمکش مدہ ایں دلِ بے قرار را — یک دو شکن زیادہ کن گیسوے تابدار را
از تو درونِ سینہ ام برقِ تجلّی کہ من — با مہ و مہر دادہ ام تلخیِ انتظار را
ذوقِ حضور در جہاں رسمِ صنم گری نہاد — عشق فریب می دہد جانِ امیدوار را

یہ محسوس ہوتا ہے جیسے رقاصہ کے دل میں بھولی بسری یادیں چٹکیاں لے رہی ہیں۔ اقبال نے اس نظم میں استعارہ بالکنایہ اور رمزیت کا کمال ظاہر کیا ہے۔ یہ رقاصہ دراصل زندگی کی حرکت اور ہم آہنگی کا پیکرِ مجسّم ہے۔ فلک قمر کے دائمی سکون سے اس کا دل اچاٹ ہو گیا اور اس کی فطرت سوز و ساز کی مقتضی ہے جس کا وہاں کوئی سامان نہیں۔ شاعر کی نکتہ رس آنکھ اس کے لطیف جذبات و کیفیات تک پہنچ جاتی اور اپنے موضوع کے تاثر انگیز پہلو کو نہایت خوب صورتی سے اجاگر کر دیتی ہے۔ رقاصہ کہتی ہے:

تا بفراغِ خاطرے نغمۂ تازۂ زنم — باز بہ مرغزار دہ طائرِ مرغزار را
طبع بلند دادۂ بند ز پاے من کشاے — تا بہ پلاس تو دہم خلعتِ شہریار را

تیشہ اگر بہ سنگ زد ایں چہ مقامِ گفتگو است
عشق بدوش می کشد ایں ہمہ کوہسار را

اگر فرہاد نے شیریں کی خاطر تیشہ سے پہاڑ میں نہر کھودنی چاہی تو یہ کون سی تعجب کی بات ہے۔ رقاصہ کہتی ہے کہ عشق میں تو وہ قوت ہے کہ تیشہ چلانے کی ضرورت ہی نہ پڑے اور آدمی ایسے کوہساروں کو اپنے کاندھے پر اٹھائے اٹھائے پھرے۔ تعجب اس پر ہے کہ جب بغیر تیشے کے بھی وہ اپنا مقصد حاصل کر سکتا تھا تو پھر اس نے تیشہ کیوں اٹھایا۔ اس نظم کا ہر شعر موسیقی میں رچا ہوا اور رقص کے لیے موزوں ہے۔ نہ صرف رقص بلکہ نرت کے لیے بھی یہ شعر نہایت خوبی سے استعمال کیے جا سکتے ہیں۔ بلاغت کلام کے ایسے نمونے دوسرے شاعروں کے یہاں مشکل ہی سے دستیاب ہوں گے۔ "بند ز پائے من کشائے" کا ٹکڑا رقاصہ کی زبانی کس قدر حسرتوں اور ارمانوں کو اپنے اندر پنہاں رکھتا ہے۔ لطف یہ ہے کہ شاعر کے ہاتھ سے حقیقت کا دامن کہیں نہیں چھوٹا، حالانکہ اس نے سب کچھ رمز و ایما کی زبان میں بیان کیا ہے۔

اقبال نے 'پیامِ مشرق' میں ایک اور نہایت دلچسپ رومانی موضوع پر طبع آزمائی کی ہے۔ اس نے 'حور و شاعر' کے عنوان سے ایک نظم، المانوی شاعر گوئٹے کی اسی موضوع کی نظم کے جواب میں لکھی ہے۔ اتفاق سے کہیں کوئی شاعر بھولا بھٹکا جنت میں پہنچ گیا۔ وہ اپنے خیالات میں ایسا محو تھا کہ جنت کی دلکشی کی طرف اس نے توجہ نہ کی۔ حور اس سے کہتی ہے کہ تو عجیب و غریب مخلوق ہے کہ نہ تجھے شراب کا شوق ہے، نہ میری طرف نظر اٹھا کر دیکھتا ہے۔ تو راہ و رسمِ آشنائی سے بالکل بیگانہ معلوم ہوتا ہے۔ بس تجھے یہ آتا ہے کہ اپنے سوزِ آرزو سے خیالی دنیا کا ایک طلسم پیدا کرے۔ اس پر شاعر کہتا ہے کہ میرا دل جنت میں نہیں لگتا۔ آرزو کی کسک مجھے کہیں چین سے نہیں بیٹھنے دیتی۔ جب میں کسی حسین کو دیکھتا ہوں تو بجائے اس کے کہ اس کے حسن سے لذت اندوز ہوں، میرے دل میں فوراً یہ خواہش پیدا ہو جاتی ہے کہ کاش اس سے بھی زیادہ خوب رو کو دیکھا ہوتا۔ جنت تو بڑی بے لطف جگہ ہے۔ یہاں نہ نوائے دردمند سنائی دیتی ہے

نہ یہاں غم ہے اور نہ غم گسار، یہاں ہر کوئی مطمئن نظر آتا ہے۔ کسی کے دل میں داغِ تمنا نہیں۔ حور شاعر کو اس طرح خطاب کرتی ہے :

نہ بہ بادہ میل داری نہ بہ من نظر کشائی ۔۔۔ عجب این کہ تو نہ دانی رہ و رسم آشنائی
نوائے آفریدی چہ جہانِ دل کشائے ۔۔۔ کہ ارم بہ چشم آید چو طلسم سیمیائی

شاعر اس کا اس طرح جواب دیتا ہے :

چہ کنم کہ فطرتِ من بہ مقام در نسازد ۔۔۔ دلِ ناصبور دارم چو صبا بہ لالہ زارے
چو نظر قرار گیرد بہ نگارِ خوب روئے ۔۔۔ تپد آں زماں دلِ من پے خوب تر نگارے
ز شرر ستارہ جویم ز ستارہ آفتابے ۔۔۔ سرِ منزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے
چو ز بادۂ بہارے قدحے کشیدہ خیزم ۔۔۔ غزلے دگر سرایم بہ ہوائے نو بہارے
طلبم نہایتِ آں کہ نہایتے ندارد ۔۔۔ بہ نگاہِ ناشکیبے بہ دلِ امیدوارے
دلِ عاشقاں بمیرد بہ بہشت جاودانے ۔۔۔ نہ نوائے دردمندے نہ غمے نہ غمگسارے[ل]

ل اسی مضمون کو غالب نے اپنی مثنوی 'ابر گہر بار' میں بیان کیا ہے۔ وہ بہشت کا منظر یوں پیش کرتا ہے :

در آں پاک میخانۂ بے خروش ۔۔۔ چہ گنجائشِ شورشِ نائے و نوش
سیہ مستیِ ابرِ باراں کجا ؟ ۔۔۔ خزاں چوں نہ باشد بہاراں کجا ؟
اگر حور در دل خیالش کہ چہ ۔۔۔ غمِ ہجر و ذوقِ وصالش کہ چہ ؟
چہ منت نہد ناشناسا نگار ۔۔۔ چہ لذت دہد وصلِ بے انتظار
گریزد دمِ بوسہ اینش کجا ۔۔۔ فریبد بہ سوگند وینش کجا
برد حکم نبود لبش تلخ گوے ۔۔۔ دہد کام و نبود دلش کام جوے
نظر بازی و ذوق دیدار کو ۔۔۔ بفردوس روزن بدیوار کو
نہ چشم آرزومند و لالۂ ۔۔۔ نہ دل تشنۂ ماہ پرکالۂ

(باقی صفحہ ۹۴ پر)

اس نظم میں شاعر نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ اصل خیر وہ ہے جو انسان کو اپنی جبلت کے رجحانوں پر قابو پانے اور انھیں ضبط و نظم کا پابند کرنے سے حاصل ہو۔ ہر قسم حیات انسانی سعی و جہد کی محتاج ہے۔ زندگی کی حقیقی ہم آہنگی وہ ہے جو انسان نے اپنی آویج اور کوشش سے پیدا کی ہو۔ انسانی فضیلت کا طرۂ امتیاز یہ ہے کہ وہ موجود سے غیر مطمئن رہتا ہے اور غیر موجود کی تخلیق چاہتا ہے تاکہ اپنے خواب کو صورت اور تعین عطا

(بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

بہ بند امید استواری فرصت   بہ غالب خط رستگاری فرصت

غالب اور اقبال دونوں نے جنت کا یہ تصور پیش کرنے میں بیدل سے استفادہ کیا ہے، جس کا شعر ہے :

گویند بہشت است ہمہ راحت جاوید   جائے کہ بداغے نہ تپد دل چہ مقام است

غالب نے اردو میں متعدد جگہ بہشت کے مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے :

ستائش گر ہے زاہد اس قدر جس باغِ رضواں کا
وہ اک گلدستہ ہے ہم بے خودوں کے طاقِ نسیاں کا

سنتے ہیں جو بہشت کی تعریف سب درست   لیکن خدا کرے وہ تری جلوہ گاہ ہو

ہم کو معلوم ہے جنت کی حقیقت لیکن   دل کے بہلانے کو غالب یہ خیال اچھا ہے

غالب اپنے ایک خط میں جو مرزا حاتم علی بیگ مہر کے نام ہے، لکھتے ہیں :

" میں بہشت کا تصور کرتا ہوں اور سوچتا ہوں کہ اگر مغفرت ہو گئی اور ایک قصر ملا اور ایک حور ملی۔ اقامتِ جاودانی ہے۔ اسی ایک نیک بخت کے ساتھ زندگانی ہے۔ اس تصور سے جی گھبراتا ہے اور کلیجا منہ کو آتا ہے۔ ہے ہے وہ حور اجیرن ہو جائے گی۔ طبیعت کیوں نہ گھبرائے گی، وہی زمردیں کاخ، وہی طوبیٰ کی ایک شاخ، چشم بددور وہی ایک حور۔ بھائی ہوش میں آؤ کہیں اور دل لگاؤ"

کرے۔ انسانی طبیعت خارجی لزوم و جبر کے خلاف بغاوت کرتی ہے، پیہم تخلیق کے سبب سے اس کو سکون و قرار کبھی نصیب نہیں ہو سکتا۔ یہ حالت انسان کو اس لیے پسند ہے کہ اس طرح وہ اپنی ذات کی قوت کا احساس اور اس کی تکمیل کرتا ہے۔ جوں ہی اس کی ایک خواہش پوری ہوتی ہے تو کسی دوسری خواہش کا کانٹا اس کے دل میں چبھنا شروع ہو جاتا ہے۔ انسان کی یہ تخلیقی جد و جہد بعض وقت اس کی شخصیت پر ایسی چھا جاتی ہے کہ وہ کرتا پہلے اور سوچتا بعد میں ہے۔ خیال اس کے عمل میں ایسا جذب ہو جاتا ہے جیسے خشک مٹی پانی کو جذب کر لیتی ہے۔ خیر وہی ہے جسے خود انسان نے تخلیق کیا ہو، نہ کہ کسی دوسرے نے اس پر عائد کیا ہو۔ فرشتہ یا حور جو نیکی اور پاک دامنی کے پیکر ہیں، اس لیے نیک ہیں کہ وہ بد ہو ہی نہیں سکتے۔ اسی لیے شاعر کی نظر میں ان کی زندگی بے کیف اور بے رنگ ہے۔ اگر سمندر میں طوفان نہ ہوں اور بادِ مخالف سے بادبانوں کے پھٹنے اور پتواروں کے ٹوٹنے کا اندیشہ نہ ہو تو مہم جو لوگوں کے لیے اس میں کوئی دل کشی باقی نہ رہے۔ شاعر اپنی ایمائی قوت کا سارا زور اس حقیقت کو بے نقاب کرنے میں صرف کرتا ہے کہ زندگی کے سکون اور ہم آہنگی کی قدر اسی وقت ہو سکتی ہے جب اس کی ہنگامہ زائیاں بدستور موجود رہیں۔ شیطان اور حور کے خیالی پیکروں کے ذریعے شاعر زندگی کی دائمی شوریدگی اور دائمی سکونی کیفیت کی تصویر ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔ فرشتے اور حور کی زندگی کی بے کیفی اس سبب سے ہے کہ وہ احساسِ خودی کی لذت اور آرزومندی کی خلش سے ناآشنا ہیں۔ اور شیطان کی کوتاہی یہ ہے کہ وہ اپنی خودی کو نظم و آئین کا پابند نہ کر سکا۔ انسان کو یہ شرف حاصل ہے کہ وہ زندگی کی قدروں کو اپنی شخصیت میں نئے سرے سے تخلیق اور انھیں نظم و ضبط کا پابند کرتا ہے۔

خودی کی تکمیل اور ترقی کے لیے ضروری ہے کہ انسان کو اپنی ذات میں دائمی طور پر 'یزداں اور شیطاں' کے محاربے کا تجربہ ہوتا رہے ورنہ اس کی تخلیقی جد و جہد کا خاتمہ ہو جائے گا۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک خیر و شر کی اندرونی جد و جہد بہشت میں بھی جاری رہنی چاہیے تاکہ زندگی کے ارتقا کا سلسلہ ٹوٹنے نہ پائے۔ اقبال ایسی بہشت کا

قدر داں نہیں جہاں خلیل حریفِ آتش ہونے سے ہچکچاتے ہوں، یوسف دردِ زنداں کی کیفیتوں سے ناآشنا ہوں اور زلیخا دلِ نالاں سے محروم ہو۔ اقبال کے نزدیک ایسی بہشت مورکھوں کے رہنے کی جگہ ہوگی جہاں خیر و شر کی کش مکش نہ ہو۔ وہ جگہ بد ذوقوں کے لیے ہوگی جہاں یزداں ہو اور شیطاں نہ ہو:

کجا ایں روزگارے شیشہ بازے ۔۔۔ بہشت ایں گنبدِ گرداں ندارد
ندیدہ دردِ زنداں یوسفِ او ۔۔۔ زلیخایش دلِ نالاں ندارد
خلیلِ او حریفِ آتشے نیست ۔۔۔ کلیمش یک شرر در جاں ندارد
بہ صرصر در نیفتد زورقِ او ۔۔۔ خطر از لطمۂ طوفاں ندارد
یقیں را درکمیں بوکِ و مگر نیست ۔۔۔ وصال اندیشۂ ہجراں ندارد
کجا آں لذتِ عقلِ غلط سیر ۔۔۔ اگر منزل رہِ پیچاں ندارد
مزی اندر جہانے کور ذوقے ۔۔۔ کہ یزداں دارد و شیطاں ندارد

جنت کی پُرسکون زندگی کی طرف اقبال نے دوسری جگہ بھی اسی قسم کا اشارہ کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مرنے کے بعد جب میں جنت میں گیا تو اس وقت بھی میری آنکھوں میں جہانِ آب و گِل کے نقشے سمائے ہوئے تھے۔ جنت کا رنگ دیکھ کر معاً دل میں شبہہ پیدا ہوا کہ یہ کہیں جہانِ ارضی کی تصویر تو نہیں ہے:

چو در جنت خرامیدم پس از مرگ ۔۔۔ بہ چشمم ایں زمین و آسماں بود
شکے با جانِ حیرانم در آویخت ۔۔۔ جناں بود آں کہ تصویرِ جہاں بود

روحانی موضوع جو رمز و کنایہ کے ذریعے بیان ہوں، اکثر پھڑکتے ہوئے اور اثر آفریں اور بعض وقت مبالغہ آمیز ہوتے ہیں۔ لیکن اقبال فنی ضبط کے ساتھ ایسی ایمائی کیفیت پیدا کرتا ہے جو مبالغے سے عاری ہوتی ہے۔ اس کو جو کچھ کہنا ہے وہ سب ایک دم سے نہیں کہتا بلکہ مصوّر کی طرح کشش کے ہلکے سے خط کے ذریعے ایک جہانِ معنی پیدا کر دیتا ہے۔

عبدالرحمٰن اوّل کے سرزمینِ اندلس میں پہلا کھجور کا درخت بونے پر 'بالِ جبریل'

میں جو نظم ہے وہ اقبال کے فن کا نہایت اعلا نمونہ پیش کرتی ہے۔ ایک کھجور کے درخت میں شاعر تاریخ و روایات کے آب و رنگ سے کمال بینی کی تصویر دیکھتا ہے۔ اس نظم کو پڑھ کر انسان کے دل میں معاً وہ سب حالات گزر جاتے ہیں جو فاتح عربوں کے ذوقِ عمل کے آئینہ دار تھے۔ جس طرح وہ اندلس کی سرزمین میں اپنے آپ کو اجنبی محسوس کرتے تھے اسی طرح کھجور کا درخت بھی اس سرزمین کی آب و ہوا سے ناآشنا تھا۔ کھجور کے درخت کو دیکھ کر ایک عرب کے دل پر جو کیفیت طاری ہوتی ہے شاید ہم لوگ اس سے ناواقف ہوں۔ عرب کا تخیل انھیں نخلستانوں میں پرورش پاتا اور اپنے ریگستان کی وسعت کی طرح پھیلتا اور بڑھتا ہے۔ یہ نظم 'تاریخ المقری' سے ماخوذ ہے۔ جس طرح اس کا مضمون سادہ اور دل کش ہے اسی طرح اس کی بحر اور زبان بھی سادہ اور دل نشین ہے۔ عبدالرحمٰن کھجور کے درخت کو اس طرح مخاطب کرتا ہے:

میری آنکھوں کا نور ہے تو — میرے دل کا سرور ہے تو
اپنی وادی سے دور ہوں میں — میرے لیے نخلِ طور ہے تو
مغرب کی ہوا نے تجھ کو پالا — صحرائے عرب کی حور ہے تو
غربت کی ہوا میں بارور ہو — ساقی تیرا نمِ سحر ہو

شاعر نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ عرب فاتح اندلس میں اپنے آپ کو اجنبی محسوس کرتے تھے لیکن اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ انسان اپنے عمل کی بے پناہ زد سے ہر ماحول پر قابو پا سکتا ہے اور ہر کہیں رس بس سکتا ہے۔ وہ کسی ایک سرزمین سے وابستہ نہیں۔ انسان کی فضیلت خاک کی بدولت نہیں بلکہ اس کے سوزِ دروں اور آرزومندی کی رہینِ منت ہے۔ چنانچہ کہتا ہے:

ہمت کو شناوری مبارک — پیدا نہیں بحر کا کنارا
ہے سوزِ دروں سے زندگانی — اٹھتا نہیں خاک سے شرارا

مومن کے جہاں کی حد نہیں ہے
مومن کا مقام ہر کہیں ہے

اقبال نے اپنی نظم 'نغمۂ ساربان حجاز' میں ایمائی اور اشارتی کیفیت سے عجیب و غریب اثر پیدا کیا ہے۔ بحر، وزن اور تشبیہوں کی ندرت سے اثر آفرینی کا کمال ظاہر ہوتا ہے۔ ایک بدّو کے لیے اس کا اونٹ سب کچھ ہے۔ وہی اس کی پونجی ہے، وہی اس کی روزی کا سہارا اور لق و دق ریگستانوں میں اس کا رفیق و غم گسار ہے۔ اس کو اپنے جانور کے ساتھ ایک طرح کا جذباتی تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔ جس طرح حدی خواں اپنے نغمے سے اپنی کلفتوں کو بھلاتا اور ہم سفروں کی ہمت افزائی کرتا ہے اسی طرح شاعر کے نغمے کا زیر و بم زندگی کے قافلے کے لیے بانگ درا کی حیثیت رکھتا ہے۔ اونٹ کے لیے بدّو کی زبان سے آہوے تاتار، دولتِ بیدار، شاہدِ رعنا، روکشِ حور، دخترِ صحرا اور کشتیِ بے بادبان کی تشبیہیں کس قدر بلیغ اور باکیف ہیں۔ چند بند ملاحظہ ہوں:

ناقۂ سیارِ من، آہوے تاتارِ من
درہم و دینارِ من، اندک و بسیارِ من
دولتِ بیدارِ من
تیز ترک گام زن، منزلِ ما دور نیست

دل کش و زیبا ستی، شاہدِ رعنا ستی
روکشِ حورا ستی، غیرتِ لیلا ستی
دخترِ صحرا ستی
تیز ترک گام زن، منزلِ ما دور نیست

نغمۂ من دل کشاے، زیر و بمش جاں فزاے
قافلہ ہا را دراے، فتنہ ربا فتنہ زاے
اے بہ حرم چہرہ ساے
تیز ترک گام زن، منزلِ ما دور نیست

اقبالؔ کی نظموں میں اس کی نظم 'مسجدِ قرطبہ' جدید اردو ادب کا شاہکار ہے۔ اس میں شاعر نے ایمائی اثر آفرینی سے ایک طلسم سا پیدا کر دیا ہے۔ اس میں فن اور تاریخ اور فلسفہ ایسے خوش اسلوبی سے سموئے گئے ہیں کہ انسانی ذہن لطف اندوز ہوتا اور داد دیتا ہے۔ وہ تفصیل سے ہسپانیہ کی اسلامی عہد کی تاریخ نہیں بیان کرتا بلکہ صرف چند اشارے کرتا ہے۔ یہ چند اشارے ضخیم تاریخوں پر بھاری ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ زمانے کی چیرہ دستی سے کائنات کی کوئی چیز محفوظ نہیں، نہ سلطنت، نہ ہنر، نہ شخصیت۔ دنیا کی ہر چیز بے ثبات اور ناپائدار ہے۔ سات سو سال قبل اندلس کی حالت کچھ اور تھی اور آج کچھ اور ہے۔ اس نظم میں اقبالؔ نے زندگی اور اس کے مقصد پر گہری نظر ڈالی ہے۔ اس کے نزدیک زندگی ایک متحرک حقیقت ہے اور تغیر و انقلاب اس کے لازمی عناصر ہیں جن سے مفر ممکن نہیں۔ یہ اقبالؔ کی مکمل اور بہترین نظموں میں ہے:

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات — سلسلۂ روز و شب اصلِ حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب تارِ حریرِ دو رنگ — جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا — ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات
آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر — کارِ جہاں بے ثبات، کارِ جہاں بے ثبات

اول و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا
نقشِ کہن ہو کہ نو، منزلِ آخر فنا

لیکن اقبالؔ اپنے نغمے کو اس مایوسی کی لے پر نہیں ختم کرتا۔ کائنات کی ناپائداری میں ایک ایسا عنصر ہے جو کبھی فنا نہیں ہوتا۔ وہ عنصر عشق ہے۔ اس کے مظاہر ہمیشہ زندہ رہتے ہیں۔ زمانہ سیل ہے اور عشق اس سے بڑھ کر قوی سیل ہے۔ وہ زمانے کو اپنے میں جذب کر لیتا ہے۔ ہسپانیہ میں آج مسلمان نہیں لیکن ان کی تہذیب کی روح مسجدِ قرطبہ کی شکل میں موجود ہے۔ ممکن ہے آگے چل کر مسجدِ قرطبہ بھی نہ رہے، لیکن اسلامی روح زندہ رہے گی، اس لیے کہ اس کی ساخت عشق کے خمیر سے ہوئی ہے:

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام | جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام
مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ | عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اس پر حرام
تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو | عشق خود اک سیل ہے، سیل کو لیتا ہے تھام
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا | اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

عشق کی مضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق سے نورِ حیات، عشق سے نارِ حیات

مسجدِ قرطبہ ایک جلیل القدر قوم کی جفاکشی، جاں بازی، مہم جوئی اور بلند خیالی کی زندہ تصویر ہے۔ سنگ و خشت کے ذریعے کسی نے اپنے سوزِ دل کو ظاہر کیا ہے۔ شاعر کو اس میں الوہی جلال و جمال کی تصویر نظر آئی:

تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز
اس کے دنوں کی تپش، اس کی شبوں کا گداز
اس کا مقام بلند، اس کا خیالِ عظیم
اس کا سرور، اس کا شوق، اس کا نیاز، اس کا ناز
تیرا جلال و جمال مردِ خدا کی دلیل
وہ بھی جلیل و جمیل، تو بھی جلیل و جمیل

یہاں تک ذکر کر کے شاعر گریز کے طور پر یورپ کے مختلف انقلابوں کا حال بیان کرتا ہے۔ جرمنی کی تحریک اصلاحِ مذہبی اور فرانسیسی انقلاب نے اہلِ مغرب کی زندگی کی کایا پلٹ دی۔ یہ انقلاب زمانے کی رفتار کا ایک ادنا کرشمہ ہیں۔ شاعر یہ باتیں کرتا جاتا ہے لیکن یہ محض اوپری باتیں ہیں۔ اس کے دل کی تہہ میں اصل بات اور ہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جس طرح ہسپانیہ آج وہ نہیں ہے جو سات صدی قبل تھا اور جس طرح یورپ کے دوسرے ملکوں کی زندگی آج وہ نہیں ہے جو چند صدیوں قبل تھی، اسی طرح اس پر تعجب نہ کرنا چاہیے اگر وہ قوم جس نے 'مسجدِ قرطبہ' بنائی تھی پھر سوتے سے جاگ اٹھے اور باوجود اپنی کہن سالگی کے لذتِ تجدید سے پھر جوان ہو جائے۔ وہ اس ضمن میں اٹلی

کی مثال پیش کرتا ہے اور اس سے اپنے حسبِ دل خواہ نتیجہ اخذ کرتا ہے۔ اگر ایسا ہوا تو دنیا پھر ایک زبردست انقلاب دیکھے گی جس کے سامنے پچھلے انقلاب ماند پڑ جائیں گے۔ وہ کہتا ہے :

روحِ مسلماں میں ہے آج وہی اضطراب　　رازِ خدائی ہے یہ، کہہ نہیں سکتی زباں
دیکھیے اس بحر کی تہہ سے اُچھلتا ہے کیا　　گنبدِ نیلوفری رنگ بدلتا ہے کیا

'مسجدِ قرطبہ' دریائے کبیر کے کنارے واقع ہے۔ شاعر اس دریا کے کنارے ایک خواب دیکھتا ہے۔ اس خواب کی تعبیر وہ صاف صاف نہیں بیان کرتا، اس لیے کہ وہ جانتا ہے کہ اگر وہ صاف صاف کہے گا تو لوگ اسے مجذوب کی بڑ سمجھیں گے۔ خصوصاً اہلِ مغرب جو عقل کے پرستار اور ٹھنڈی مٹی کے بنے ہوئے ہیں، ان مجذوبانہ باتوں کو سن کر پریشان ہو جائیں گے۔ تقدیر کے پردے میں جو نیا عالم مضمر ہے اس کی سحر اب تک تو صرف شاعر کی آنکھوں میں بے حجاب ہوئی ہے لیکن وہ دن دور نہیں جب دوسرے بھی اسے دیکھ لیں گے۔ اس جذب و کیف کے عالم میں شاعر جو خواب دیکھتا ہے وہ حقیقت ہے اور اس حقیقت پر اس کو پورا ایمان ہے۔ وہ کہتا ہے :

آبِ روانِ کبیر! تیرے کنارے کوئی　　دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب
عالمِ نو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں　　میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب
پردہ اُٹھا دوں اگر چہرۂ افکار سے　　لا نہ سکے گا فرنگ میری نواؤں کی تاب
جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی　　روحِ اُمم کی حیات کشمکشِ انقلاب

اقبال نے اپنی نظم 'سلطان ٹیپو کی وصیت' میں اپنے فلسفۂ حیات کو چند شعروں میں پیش کر دیا ہے۔ اس کا لبِ لباب یہ ہے کہ انسان کو عمل کی برگزیدگی کا احساس پیدا ہونا چاہیے جس کا خلاصہ دائمی حرکت اور نصب العین کی لگن ہے :

تو رہ نوردِ شوق ہے منزل نہ کر قبول　　لیلا بھی ہم نشیں ہو تو محمل نہ کر قبول
اے جوئے آب بڑھ کے ہو دریائے تند و تیز　　ساحل تجھے عطا ہو تو ساحل نہ کر قبول
کھویا نہ جا صنم کدۂ کائنات میں　　محفل گداز! گرمیِ محفل نہ کر قبول

صبح ازل یہ مجھ سے کہا جبرئیل نے
جو عقل کا غلام ہو وہ دل نہ کر قبول

اسی طرح 'ساقی نامہ' میں اس کے بنیادی خیالات آگئے ہیں۔ ادبی اعتبار سے یہ اعلا درجے کی نظم ہے۔ چند شعر ملاحظہ ہوں:

شراب کہن پھر پلا ساقیا — وہی جام گردش میں لا ساقیا
مجھے عشق کے پر لگا کر اڑا — مری خاک جگنو بنا کر اڑا
خرد کو غلامی سے آزاد کر — جوانوں کو پیروں کا استاد کر
ترے آسمانوں کے تاروں کی خیر — زمینوں کے شب زنده داروں کی خیر
جوانوں کو سوزِ جگر بخش دے — مرا عشق میری نظر بخش دے
بتا مجھ کو اسرارِ مرگ و حیات — کہ تیری نگاہوں میں ہے کائنات
مرے دیدۂ تر کی بے خوابیاں — مرے دل کی پوشیدہ بے تابیاں
یہی کچھ ہے ساقی متاعِ فقیر — اسی سے فقیری میں ہوں میں امیر

مرے قافلے میں لٹا دے اسے
لٹا دے! ٹھکانے لگا دے اسے

فنی تجزیہ

اب آیئے اقبال کے کلام کو فنی حیثیت سے دیکھیں۔ اس کے محاسن کلام پر تبصرہ کرتے وقت معانی اور الفاظ دونوں کے جوہرِ بلاغت ہمارے پیشِ نظر رہنے چاہییں۔

اقبال نہایت خوبی سے تجریدی تصورات کو جان دار اور جیتی جاگتی شکل میں پیش کرتا ہے۔ اس کے افکار و تصورات محسوس استعاروں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ زوالِ حسن کے متعلق بہت سے شاعروں نے اظہارِ خیال کیا ہے لیکن اقبال اپنی نظم 'حقیقتِ حسن' میں اس ابدی جوہرِ کائنات کو کس ندرت کے ساتھ بے نقاب کرتا ہے۔ یہ نظم محاسن لفظی و معانی کے اعتبار سے اس کی مکمل نظموں میں شمار ہونے کے لائق ہے۔ وہ کہتا ہے:

خدا سے حسن نے اک روز یہ سوال کیا — جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا
ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا — شبِ درازِ عدم کا فسانہ ہے دنیا
ہوئی ہے رنگِ تغیّر سے جب نمود اس کی — وہی حسیں ہے حقیقت زوال ہے جس کی
کہیں قریب تھا یہ گفتگو قمر نے سنی — فلک پہ عام ہوئی اخترِ سحر نے سنی
سحر نے تارے سے سن کر سنائی شبنم کو — فلک کی بات بتادی زمیں کے محرم کو
بھر آئے پھول کے آنسو پیامِ شبنم سے — کلی کا ننھا سا دل خون ہوگیا غم سے
چمن سے روتا ہوا موسمِ بہار گیا — شباب سیر کو آیا تھا سوگوار گیا

کس قدر بلیغ مصرع ہے "شباب سیر کو آیا تھا سوگوار گیا"۔ اس نظم میں شاعر نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ زندگی تغیّر اور تبدیلی کا نام ہے۔ حسن و شباب بھی تغیر سے مستثنا نہیں ہیں۔ زمانہ ان کا خالق ہے اور وہی انھیں آمادۂ زوال کرتا ہے۔ حقیقت کی ساخت تغیر کے خمیر سے ہوئی ہے۔ ساری کائنات، ہستی تغیّر پذیر ہے۔ ہر شے ہر آن بدل رہی ہے، ایک لمحے کے لیے بھی ساکن نہیں۔ جدھر دیکھو تغیر، نمو اور حرکت کی جلوہ فرمائی نظر آئے گی۔ یہ خیال کہ ہر شے ناپائدار ہے، کس قدر تکلیف دہ ہے۔ اس کلفت کو صرف تخلیقی عمل سے کچھ کم کیا جاسکتا ہے۔ خودی اپنے تخلیقی عمل سے زمانے کے بوجھ کو اپنے کاندھوں پر تھوڑا بہت ہلکا کرلیتی ہے۔ اقبال کے تصورِ خودی کا حقیقتِ زمانی سے گہرا تعلق ہے۔ خودی دائمی تغیّر سے عبارت ہے۔ تغیّر کا یہ پُراسرار عمل زمانے میں وقوع پذیر ہوتا ہے لیکن اندرونی طور پر اس کا تعلق ابدیت سے ہے جو مافوق زماں ہے۔ دائمی تغیر کے ذریعے خودی اپنے اوپر سبقت لے جاتی ہے۔ اندرونی زندگی میں جو تخلیق ہوتی ہے وہ جبر کے بجائے آزادی سے ہم کنار ہوتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو تغیّر اور حرکت کے اس ہنگامے میں جسے دنیا کہتے ہیں، انسانی ہستی بے معنی ہوجاتی۔

اقبال کو ادبی مصوری میں بھی کمال حاصل ہے۔ وہ بے جان اشیا کو اس طرح محسوس شکل میں پیش کرتا ہے کہ گویا وہ ذی روح ہیں۔ ستاروں کی زبانی وہ ان سب باتوں کو کہلا دیتا ہے جو خود اسے کہنی ہیں۔ اس کی نظم 'بزمِ انجم' ملاحظہ ہو:

سورج نے جاتے جاتے شامِ سیہ قبا کو
طشتِ اُفق سے لے کر لالے کے پھول مارے
پہنا دیا شفق نے سونے کا سارا زیور
قدرت نے اپنے گہنے چاندی کے سب اتارے
محمل میں خامشی کے لیلائے ظلمت آئی
چمکے عروسِ شب کے موتی وہ پیارے پیارے
وہ دور رہنے والے ہنگامۂ جہاں سے
کہتا ہے جن کو انساں اپنی زباں میں تارے

جب انجمنِ فلک رونق پر تھی تو عرشِ بریں سے ایک صدا آئی :

اے شب کے پاسبانو! اے آسماں کے تارو — تابندہ قوم ساری گردوں نشیں تمھاری
آئینے قسمتوں کے تم کو یہ جانتے ہیں — شاید سنیں صدائیں اہلِ زمیں تمھاری

پھر شاعر قوموں کے عروج و زوال کے متعلق اشاروں میں ستاروں کی زبانی کہتا ہے :

یہ کاروانِ ہستی ہے تیز گام ایسا — قومیں کچل گئی ہیں جس کی رواروی میں
اک عمر میں نہ سمجھے اس کو زمین والے — جو بات پاگئے ہم تھوڑی سی زندگی میں
ہیں جذبِ باہمی سے قایم نظام سارے — پوشیدہ ہے یہ نکتہ تاروں کی زندگی میں

سورج کا، شام کو جو سیہ لباس زیبِ تن کیے ہوئے ہے، طشتِ افق سے لے کر لالے کے پھول مارنا اور عروسِ قدرت کا چاندی کا گہنا پاتا اتار کر سونے کا زیور پہننا کس قدر بلیغ اور لطیف تشبیہیں ہیں جن کی ندرت اور طرفگی پر ادبی ذوق وجد کرتا ہے۔

شاعرانہ مصوّری کے نہایت عمدہ نمونے اقبال کے کلام میں ملتے ہیں۔ اپنی نظم "ایک آرزو" میں شاعر دنیا کے شور و شر سے علاحدگی اور پُرسکون زندگی کی خواہش ظاہر کرتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ کسی دامنِ کوہ میں چھوٹا سا جھونپڑا ہو جہاں وہ سب سے الگ تھلگ اپنے خیالوں کی دنیا میں مست زندگی بسر کرے۔ یہاں کا منظر وہ اس طرح بیان کرتا ہے :

صف باندھے دونوں جانب بوٹے ہرے ہرے ہوں
ندی کا صاف پانی تصویر لے رہا ہو
ہو دل فریب ایسا کہسار کا نظارہ
پانی بھی موج بن کر اٹھ اٹھ کے دیکھتا ہو
پانی کو چھو رہی ہو جھک جھک کے گل کی ٹہنی
جیسے حسین کوئی آئینہ دیکھتا ہو

یہ کہنا کہ منظرِ فطرت ایسا دل کش تھا کہ دریا کا پانی بھی اٹھ اٹھ کر اس کا نظارہ کر رہا تھا کس قدر اچھوتا خیال ہے۔ شاعر نے نہایت لطیف انداز میں ایک واقعے کی توجیہہ ایسے سبب سے کی ہے جو حقیقت میں اس کا سبب نہیں ہے۔ اس طرح اس نے صنعتِ حسنِ تعلیل کو کس خوبی اور بے تکلفی سے استعمال کیا ہے۔ صنعت سے اُس وقت کلام میں ندرت اور اثر پیدا ہوتا ہے۔ جب سامع کو یہ گمان نہ ہو کہ شاعر نے صنعت کی خاطر شعر لکھا ہے۔ اس قسم کے صنائع شعر کے رمزی اور ایمائی اثر میں اضافہ کرتے ہیں اس لیے حسنِ کلام میں داخل ہیں۔

اقبال کو منظر کشی میں کمال حاصل ہے۔ وہ لفظوں کے طلسم سے فطرت کی تصویر کھینچ دیتا ہے۔ اس نے اپنی نظم 'کشمیر' میں سحر نگاری سے ایسا سماں باندھا ہے کہ حقیقت آنکھوں کے سامنے پھر جاتی ہے۔ پھر مضمون کی مناسبت سے بحر اور وزن کی شگفتگی کا پورا خیال رکھا ہے:

رخت بہ کاشمر کشا کوہ و تل و دمن نگر
سبزہ جہاں جہاں ببیں، لالہ چمن چمن نگر
بادِ بہار موج موج، مرغِ بہار فوج فوج
صلصل و سار زوج زوج، بر سرِ نارون نگر
لالہ ز خاک بر دمید موجِ بآب جو تپید
خاک شرر شرر ببیں، آب شکن شکن نگر
زخمہ بتارِ ساز زن بادہ بہ ساتگیں بریز
قافلۂ بہار را انجمن انجمن نگر

سفرِ افغانستان کے دوران میں قندھار کی تعریف میں جو اشعار لکھے ہیں ان کی زمین اور بحر اس پہاڑی علاقے کی متانت اور سنجیدگی کی آئینہ دار ہے۔ شاعر کہتا ہے:

رنگ ہا بو ہا ہوا ہا آب ہا | آب ہا تابندہ چوں سیماب ہا
لالہ ہا در خلوتِ کہسار ہا | نار ہا یخ بستہ اندر نار ہا

'ہ' کی صوت سے شاعر نے شگفتگی کے بجائے سنجیدگی کو نمایاں کیا ہے، بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ اس صوتی کیفیت سے ایک قسم کی ہیبت کا اظہار ہوتا ہے۔ کشمیر اور قندھار کے منظروں کو بیان کرنے میں جو لفظی فن کاری کا فرق ملحوظ رکھا گیا ہے وہ شاعر کے کمال پر دلالت کرتا ہے۔ غالباً اس نے غیر دانستہ اور غیر محسوس طور پر ایسا کیا۔ لیکن جو بات قابلِ لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ شاعر نے فطری طور پر مقتضائے حال کی کتنی صحیح اور موثر ترجمانی کی ہے۔ یہی شعری وجدان بلاغت کی جان ہے۔

اقبال مضمون کی طرفگی اور حسن کو اپنی تشبیہوں سے دوبالا کر دیتا ہے اور انھیں تصویر کشی کے لیے بڑی خوبی سے برتتا ہے۔ اس کی ایک نظم ہے 'جگنو'۔ جس میں اس نے تشبیہوں کی ندرت کا کمال ظاہر کیا ہے۔ وہ پھولوں کی انجمن کی شمع، مہتاب کی کرن، شب کی سلطنت میں دن کا سفیر اور مہتاب کی قبا کا تکمہ کہہ کر مضمون کو انتہا درجہ دل کش بنا دیتا ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:

جگنو کی روشنی ہے کاشانۂ چمن میں | یا شمع جل رہی ہے پھولوں کی انجمن میں
آیا ہے آسماں سے اڑ کر کوئی ستارہ | یا جان پڑ گئی ہے مہتاب کی کرن میں
یا شب کی سلطنت میں دن کا سفیر آیا | غربت میں آکے چمکا گمنام تھا وطن میں
تکمہ کوئی گرا ہے مہتاب کی قبا کا | ذرہ ہے یا نمایاں سورج کے پیرہن میں

نظم 'شاعر' میں تشبیہوں اور استعاروں کی بہار ملاحظہ ہو:

جوئے سرود آفریں آتی ہے کوہسار سے
پی کے شرابِ لالہ گوں میکدۂ بہار سے
پھرتی ہے وادیوں میں کیا دخترِ خوش خرام ابر
کرتی ہے عشق بازیاں سبزۂ مرغزار سے

اقبال نے جس زمانے میں مثنوی 'اسرارِ خودی' لکھی تھی اس وقت سارے

ہندوستان میں مشکل ہی سے اس کے چند ہم نوا تھے۔ چنانچہ شاعر نے مثنوی کے آخر میں ذاتِ باری سے اس کا گلہ کیا ہے کہ میرا دردِ دل سمجھنے والا کوئی نہیں۔ ان اشعار میں فکر، موسیقی اور خلوص کے ساتھ حل ہو کر جذبہ بن گئی ہے۔ تشبیہ و استعارہ سے شاعر نے اپنے کلام کے حسن کو نکھارا اور ایمائی جھلکیوں سے اس میں معنویت اور گہرائی پیدا کی ہے۔ اس طرح کی تنہائی کا احساس رومانیت پسندوں کے یہاں اکثر ملتا ہے:

من کہ بہرِ دیگراں سوزم چو شمع — بزمِ خود را گریہ آموزم چو شمع
دل بدوش و دیدہ بر فردا ستم — درمیانِ انجمن تنہا ستم
در جہاں یارب ندیم من کجاست — نخلِ سینایم کلیم من کجا ست
شمع را تنہا تپیدن سہل نیست — آہ یک پروانۂ من اہل نیست
انتظارِ غم گسارے تا کجا — جستجوے رازدارے تا کجا
ایں امانت بازگیر از سینہ ام — خارِ جوہر برکش از آئینہ ام
یا مرا یک ہمدمِ دیرینہ دہ — عشقِ عالم سوز را آئینہ دہ

پھر شاعر نہایت والہانہ انداز میں شکوہ کرتا ہے کہ دنیا میں ہر کسی کا کوئی نہ کوئی مونس و غم گسار موجود ہے لیکن میری زبان سمجھنے والا جسے میں اپنا رازدار بنا سکوں کوئی نہیں۔ ان اشعار میں رمز و ایما کے ذریعے شاعر نے اس خیال کو کس خوبی اور بے ساختگی سے ظاہر کیا ہے:

موج در بحر است ہم پہلوے موج — ہست با ہمدم تپیدن خوے موج
بر فلک کوکب ندیم کوکب است — ماہِ تاباں سر بزانوے شب است
ہستیِ جوے بہ جوے گم شود — موجۂ بادے ببوے گم شود
ہست در ہر گوشۂ ویرانہ رقص — می کند دیوانہ با دیوانہ رقص
من مثالِ لالۂ صحرا ستم — درمیانِ محفلے تنہا ستم
خواہم از لطفِ تو یارے ہمدمے — از رموزِ فطرتِ من محرمے
ہمدمے، دیوانۂ فرزانۂ — از خیالِ این و آں بیگانۂ

تا بجانِ او سپارم ہوے خویش
باز بینم در دلِ او روے خویش

اقبال لفظوں کی صوتی کیفیت سے سامع کے ذہن میں ایسا اثر پیدا کرتا ہے جس سے ہوبہو تصویر آنکھوں کے سامنے آجاے اور حقیقت کا سماں بندھ جاے۔ اس نے اپنی نظم 'ایک شام' میں دریاے نیکر کے کنارے کا منظر بیان کیا ہے۔ وہ خاموشی کی تصویر لفظوں میں کھینچنا چاہتا ہے۔ چنانچہ اس نے حرف 'ش' کی صوتی کیفیت سے پورا فائدہ اٹھایا ہے۔ اکثر آریائی زبانوں میں 'س' اور 'ش' کا صوتی اثر خاموشی کے اظہار کے لیے استعمال کیا جاتا ہے:

خاموش ہے چاندنی قمر کی — شاخیں ہیں خموش ہر شجر کی
وادی کے نوا فروش خاموش — کہسار کے سبزہ پوش خاموش
فطرت بے ہوش ہوگئی ہے — آغوش میں شب کے سوگئی ہے

اقبال کی غزل

فارسی اور اردو شاعروں نے غزل کو عشق و محبت کے معاملات کے لیے مخصوص کر لیا۔ ابتدا میں غزلوں کے مضامین میں تنوع اور لطف ہوتا تھا۔ لیکن جب جذبات کی بستی اجڑی تو غزلوں میں بھی جوش و مستی کے بجاے قافیہ بندی، تقلید پرستی اور لفظی مناسبت مقصود بالذات ہوگئی۔ غزل کا بلند ترین معیار خواجہ حافظ نے فارسی میں اور غالب نے اردو میں اپنی نغمہ سنجیوں سے قائم کیا۔ ان دونوں نے حسن و عشق کی کیفیات کو اس طرح رمز و ایما کے ذریعے بیان کیا کہ ان کی ہمسری ممکن نہیں۔ اقبال نے بائرن کی تعریف میں جو شعر لکھا ہے وہ حقیقت میں ان دونوں پر زیادہ چسپاں ہوتا ہے:

خیال او چہ پری خانہ بنا کردہ است
شباب غش کند از لذتِ لب بامش

غزل گو شاعر کی حالت اس شخص کی سی ہوتی ہے جس پر خواب کی کیفیت طاری ہو۔ اس خواب میں اگر آپ تحیّر اور مستی کے دو عناصر کا اور اضافہ کر دیں تو میں سمجھتا ہوں کہ تغزّل کی

مکمل توجیہہ ممکن ہوگی۔ غزل گو شاعر اپنے نفس کے اندرونی تجربے کے علاوہ اور کسی دوسرے تجربے کا قائل نہیں ہوتا۔ وہ اپنے نفس کی پُراسرار کیفیات کو رمز و کنایہ کے ذریعے ظاہر کرتا ہے۔ چنانچہ یہ کہنا درست ہے کہ فارسی اور اردو کی غزلوں میں رمز نگاری کی جو مثالیں ملتی ہیں ان کی نظیر دنیا کے کسی اور ادب میں موجود نہیں۔ مستی اور تحیّر کی حالت میں رمز و کنایہ بہ مقابلہ منطقی تسلسلِ بیان کے زیادہ بلیغ ہوتا ہے۔ فرانسیسی شاعر بودلیر حقیقی شاعر کے لیے مستی اور جذب کو فن کے لوازمات میں شامل کرتا ہے۔ بقول اس کے "ہر وقت بدمست بےخود رہو۔ سب کچھ اسی میں ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کس قسم کی مستی؟ یہ چاہے شراب کی ہو۔ شاعری کی ہو یا نیک کرداری کی ہو، لیکن ہو ضرور.... ہوا سے پوچھو کہ وقت کیا ہے؟ سمندروں کی موجوں سے پوچھو، ستارے سے پوچھو، طائر خوش الحان سے پوچھو، گھڑی سے پوچھو، ہر اس چیز سے پوچھو جو رواں دواں ہے، جو نوحہ خواں ہے، جو گردش میں ہے، جو نغمہ طراز ہے، جو طاقتِ گویائی رکھتی ہے۔ اور تمھیں ان سبھوں سے یہی جواب ملے گا کہ وقت مست و بےخود ہونے کا ہے۔ اگر تم وقت کے مظلوم غلام نہیں ہونا چاہتے تو مست بنو، چاہے وہ مستی شراب کی ہو، چاہے شاعری کی، چاہے نیک کرداری کی۔ یہ تمھاری رغبت اور پسند پر منحصر ہے" اقبالؔ کے ہاں اسی مستی اور جذب کی کیفیت کو قلندری کے لفظ سے ظاہر کیا ہے۔ اس جذب کا حرکی عنصر اس کو دوسرے غزل گو شاعروں سے ممتاز کرتا ہے۔ اس کی شاعری دراصل اس کے تحیّر اور جذب کی ترجمانی ہے۔ اس کی مستی میں بھی عجب شان ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میری خاک کا ہر ذرّہ اس آنکھ کی طرح ہے جو مست تماشا ہو:

دانم کہ نگاہِ او ظرف ہمہ کس بیند
کردہ است مرا ساقی از عشوہ و ایما مست

ایں کارِ حکیمے نیست، دامانِ کلیمے گیر
صد بندۂ ساحل مست، یک بندۂ دریا مست

دل ما بہ چمن بردم از بادِ چمن افسرد
میرد بہ خیاباں ہا ایں لالۂ صحرا مست

سینا ست کہ فاران است؟ یارب چہ مقام است ایں؟
ہر ذرۂ خاکِ من چشمے است تماشا مست

وقت است کہ بکشایم مے خانۂ رومیؔ باز
پیرانِ حرم دیدم در صحنِ کلیسا مست[1]

اقبالؔ کے فن کے تصور میں جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے، جمالی اور جلالی دونوں عنصر پہلو بہ پہلو موجود ہیں، جن کے متعلق اُس نے کہا ہے:

دلبری بے قاہری جادوگری است
دلبری با قاہری پیغمبری است

اقبالؔ کی غزل میں چاہے وہ عشق و محبت کی معاملہ بندی ہی کیوں نہ ہو، اجتماعی مقصد پسندی اور قوت و تازگی کا اظہار ملتا ہے۔ چونکہ اس کی نظر زندگی کے متعلق نہایت وسیع ہے اس لیے لازمی طور پر اس کے رمز و کنایہ میں ایک جہانِ معانی پنہاں ہوتا ہے۔ معانی کے علاوہ محاسنِ کلام کے ظاہری انداز یعنی لفظی رعایتوں کو برتنے پر بھی اُسے پوری قدرت حاصل ہے۔ اس کے کلام میں لفظ اور معنی کے لطیف امتزاج اور ذوق کی لطافت کے اعلا نمونوں کی کمی نہیں۔ اس کے یہاں شاعرانہ رمز نگاری کے بہترین نمونے ملتے ہیں۔ رمز نگاری تخیل کا ایک کرشمہ ہے۔ شاعر اپنے تاثرات اور قلبی واردات کا اظہار اشاروں میں کرتا ہے تاکہ اس کے ذوق و وجدان کی ان میں سمائی ہو سکے۔ ایمائی طور پر شاعر اپنے جذبے کو، جس کا اسے شدید احساس ہوتا ہے، بلند ترین مقام تک پہنچاتا اور اس کو

[1] مولانا رومؔ کی غزل کے یہ شعر ملاحظہ ہوں:

رعد مطرب، برق مشعل، ابر ساقی، آب مے
باغ مست و راغ مست و غنچہ مست و خار مست

آسمانا چند گردی گردشِ عنصر بہ بیں
خاک مست و آب مست و باد مست و نار مست

جمالیاتی قدر کے طور پر پیش کرتا ہے۔ اقبال کو اپنے تغزل کے جمالیاتی محاسن کا احساس تھا جس کا اس نے اس شعر میں اظہار کیا ہے:

میری مینائے غزل میں تھی ذرا سی باقی
شیخ کہتا ہے کہ وہ بھی ہے حرام اے ساقی

اقبال کی غزل کی خصوصیت اس کا جوشِ بیان اور رجزیت ہے۔ اس کے الفاظ میں بلا کی ایمائی قوت پوشیدہ ہے۔ وہ حُسنِ ادا کے جادو سے انسانی ذہن کو مسحور کر دیتا ہے۔ غزل کا حقیقی سرمایہ شاعرانہ رمز و کنایہ میں پوشیدہ ہے۔ لیکن اگر کنایے کو رسمی طور پر استعمال کیا جائے جیسا کہ بدقسمتی سے ہمارے اکثر غزل گو شاعر کرتے ہیں، تو اس کا اچھوتا پن اور تاثیر باقی نہیں رہتی۔ اسی وجہ سے ہماری جدید شاعری میں غزل کے خلاف بیزاری کی صورت پیدا ہوئی۔ اقبال کے تغزل میں رمز و کنایہ بے جان نہیں ہوتے۔ وہ ان کے ذریعے نئے نئے مضمون بڑی خوبی سے پیدا کرتا اور سامع کی بھولی بسری یادوں کو تازہ کر دیتا ہے۔ اس کے یہاں پُرانے لفظ نئے معنی پیدا کرتے ہیں۔ زلف و گیسو، مے و میخانہ، شعاع و شبنم اور شمع و پروانہ، ہمارے دورِ انحطاط کے ادب میں مریضانہ افسردگی پیدا کرنے والے تھے۔ اقبال نے انھی لفظوں میں اپنے نفسِ گرم سے نئی جان ڈال دی۔ اس کے یہاں یہی لفظ حرکت اور عمل کا صور پھونکتے ہیں۔

ایک غزل میں اس نے مُغ بچے کی زبانی دردِ اشتیاق کی شرح بیان کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عشق و محبت کا بنیادی راز اس حقیقت کے جاننے میں پوشیدہ ہے کہ جو اشک ضبط کیے جائیں ان میں بادۂ گل گوں سے زیادہ مستی ہوتی ہے۔ پھر مُغ بچہ کس شوخی سے کہتا ہے کہ جب دیرِ مغاں میں آؤ تو تمھارا طرزِ کلام بلند ہونا چاہیے۔ معمولی افسانہ و افسوں کو صوفی کی خانقاہ کے لیے رکھ چھوڑو۔ شاعر کا یہ کہنا کہ اس غزل خوانی کے باعث میں مدرسے کے قیل و قال کے قابل نہیں رہا کس قدر بلیغ اور پر معنی ہے:

دی مُغ بچۂ با من اسرارِ محبت گفت   اشکے کہ فرو خوردی از بادۂ گل گوں بہ
در دیرِ مغاں آئی مضمونِ بلند آور   در خانقہِ صوفی افسانہ و افسوں بہ

اقبالؔ غزل خواں را کافر نتواں گفتن
سودا بدماغش زد از مدرسہ بیروں بہ

ایک غزل میں 'دن' اور 'دہم' کی اصوات اور ترتیبِ الفاظ سے نہایت لطیف ترنم پیدا کیا ہے:

مثلِ شرر ذرّہ را تن بہ تپیدن دہم — تن بہ تپیدن دہم بال پریدن دہم
سوز نوایم نگر ریزۂ الماس را — قطرۂ شبنم کنم خوے چکیدن دہم
چوں ز مقامِ نمود نغمۂ شیریں زنم — نیم شباں صبح را میلِ دمیدن دہم
یوسفِ گم گشتہ را باز کشودم نقاب — تا بہ تنک مایگاں ذوقِ خریدن دہم
عشق شکیب آزما خاک ز خود رفتہ را — چشمِ ترے داد و من لذّتِ دیدن دہم[1]

الفاظ و معانی کی موزونیت کے علاوہ اس غزل کا مضمون کس قدر بلند ہے! اس پر طرزِ ادا کی شوخی اور ندرت نے سونے پر سہاگے کا کام کیا۔ شاعر اپنی فطرت کی مخفی قوتوں اور کمالات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اگر چاہوں تو ذرّے کو ذوقِ تپش سے آشنا کر دوں اور وہ شرر کی طرح اُڑتا پھرے۔ میری آواز کا سوز و گداز ایسا ہے کہ اگر چاہوں تو ریزۂ الماس کو پگھلا کر شبنم کر دوں اور وہ قطرے بن بن کر ٹپکنے لگے۔ اظہارِ درد کے لیے میرے ساز سے آدھی رات کے وقت اگر نغمے نکلیں تو صبح قبل از وقت طلوع کے لیے بے تاب ہو جائے۔ میں نے اپنے یوسفِ گم گشتہ کو اس لیے ظاہر کیا کہ تنک مایہ

[1] اس زمین میں ظہوریؔ کی غزل ہے:

از دمِ تیغے مگر تن بہ طپیدن دہم
سرمۂ حیرت کشم دیدہ بدیدن دہم

غالبؔ نے اسی زمین میں ردیف ذرا بدل دی ہے:

سوخت جگر تا کجا رنج چکیدن دہیم
رنگ شو اے خونِ گرم تا بپریدن دہیم

لوگوں میں ذوقِ خریداری پیدا ہو۔ پھر کہتا ہے کہ انسان کو عشق سے چشم تر نصیب ہوتی ہے اور وہ شاعر کے نغمے کی بدولت لذتِ دید سے بہرہ یاب ہوتا ہے۔ یہ غزل فنی اعتبار سے مکمل ہے۔ سامع کو ایسا محسوس ہوتا ہے گویا شاعر اپنے خیالی پیکروں سے گفتگو کر رہا ہے۔ اس میں شاعر نے تاثر و وجدان کے کیا کیا بدیع، شوخ اور لطیف نکتے پیدا کیے ہیں!

فارسی کی چند اور غزلیں ملاحظہ کیجیے اور دادِ سخن دیجیے۔ ان سب غزلوں میں غنائی عنصر کا بہترین اظہار موجود ہے۔ اقبال ایسی بحریں اور زمین منتخب کرتا ہے جو تغزل کے لیے خاص طور پر موزوں ہیں۔ شگفتہ زمین اور مضمون کے مناسب وزن منتخب کرنے سے شاعر اپنے کلام میں بے پایاں دل فریبی اور دل کشی پیدا کر دیتا ہے۔ اقبال کے یہاں بھی شراب و نغمہ، بادہ خوار اور بے فروش، زلف و خال اور رخسار و دنداں کا مجازی پیرایۂ بیان موجود ہے۔ لیکن وہ ان کے ذریعے رمز و کنایہ کی ایسی دنیا تخلیق کرتا ہے کہ جذبہ و وجدان جھومنے لگتے ہیں۔ وہ کائنات کی حقیقت کو اپنے دل کی کسوٹی پر کستا اور علم و شعور کی روشنی اور نا شعور کی ظلمت کو بھی اپنے دل یعنی جذبہ و وجدان سے پرکھتا ہے:

فصلِ بہار ایں چنیں، بانگِ ہزار ایں چنیں
چہرہ کشا، غزل سرا، بادہ بیار ایں چنیں
بادِ بہار را بگو پے بخیالِ من برد
وادی و دشت را دہد نقش و نگار ایں چنیں
عالمِ آب و خاک را بر محکِ دلم بسائے
روشن و تار خویش را گیر عیار ایں چنیں

ترکیبوں کی نزاکت اور تازگی اور تقابل و تناسب کو شاعر نے اپنے کلام میں کس سلیقے سے سمویا ہے:

شبِ من سحر نمودی کہ بہ طلعت آفتابی — تو بہ طلعت آفتابی سزد ایں کہ بے حجابی
تو بہ دردِ من رسیدی بضمیرم آرمیدی — زنگاہِ من رمیدی بچنیں گراں رکابی
تو عیارِ کم عیاراں، تو قرارِ بے قراراں — تو دوائے دل فگاراں مگر ایں کہ دیر یابی

غمِ عشق و لذّتِ او اثرِ دوگونہ دارد
گہے سوز و دردمندی، گہے مستی و خرابی

جانم در آویخت با روزگاراں — جوئی است نالاں در کوہساراں
پیدا ستیزد، پنہاں ستیزد — ناپائدارے با پائداراں
داغے کہ سوزد در سینۂ من — آں داغ کم سوخت در لالہ زاراں

مندرجہ بالا غزل میں کہتا ہے کہ میری جان کی آویزش عالمِ فطرت کے ساتھ ایسی ہے جیسے دریا کوہساروں میں ٹکراتا نالہ کناں اپنا راستہ نکالتا چلا جاتا ہے۔ زندگی کی دریا کے ساتھ تشبیہ جو پہاڑوں میں بہنے کے لیے راستہ نکالتا ہو کس قدر دل آویز ہے۔ اس کی ایمائی قوت کی کوئی حد نہیں۔ جس طرح دریا پہاڑوں کو چیرتا اور چٹانوں سے ٹکراتا ہے تاکہ اپنے وجود کا سکہ بٹھائے، اسی طرح انسان خارجی فطرت کے نامساعد حالات پر قابو پاتا ہے تاکہ اپنی زندگی کی تشکیل کرے اور اسے موثر بنائے۔ لطف یہ ہے کہ انسان خود تو ناپائدار ہے لیکن پائدار فطرت کا بلا تکلف مقابلہ کرتا اور بالآخر اس کو اپنے منشا کے موافق ڈھال لیتا ہے۔ پھر شاعر کہتا ہے کہ انسانی سینے میں جو داغِ آرزو ہے اس کی مثال عالمِ فطرت میں تلاش کرنا عبث ہے۔ لالہ زاروں میں جو داغ نظر آتے ہیں وہ درد اور آرزو کے داغ نہیں بلکہ صرف دیکھنے کے ہیں:

از چشمِ ساقی مستِ شرابم — بے مے خرابم، بے مے خرابم
شوقم فزوں تر از بے حجابی — بینم نہ بینم در پیچ و تابم
از من بروں نیست منزل گہِ من — من بے نصیبم راہے نیابم

اس غزل کا ہر شعر تغزل کی جان ہے۔ 'بے مے خرابم' کی تکرار کی سادگی اور اس کے ساتھ جذب و مستی کی تاثیر دیکھیے۔ اقبال کا ساقی زندگی ہے جس کے نشے سے بغیرے کے وہ مدہوش و سرشار ہے:

یار سے اگر نگہِ محرمانہ کی آرزو ہو تو شاعر اس کے حاصل کرنے کی تدبیر بتاتا ہے:

اگر بہ بحرِ محبت کرانہ می خواہی | ہزار شعلہ دہی یک زبانہ می خواہی
یکے بدامنِ مردان آشنا آویز | زیار اگر نگہِ محرمانہ می خواہی
توہم بعشوہ گری کوش و دلبری آموز | اگر ز ما غزلِ عاشقانہ می خواہی

ایک اور غزل میں 'ما' اور 'نا' کی صوتی ہم آہنگی سے شاعر نے عجیب کیفیت پیدا کی ہے۔ اس میں تغزل اور مقصد پسندی کو بڑی خوبی سے ملایا ہے اور متحرک تصورات میں نغمگی اور شیریں کو گھول دیا ہے:

با نشۂ درویشی در ساز و دمادم زن | چوں پختہ شوی خود را بر سلطنتِ جم زن
گفتند جہانِ ما آیا بتو می سازد؟ | گفتم کہ نمی سازد! گفتند کہ برہم زن
اے لالۂ صحرای تنہا نتوانی سوخت | ایں داغِ جگر تابے بر سینۂ آدم زن
تو سوزِ درونِ او، تو گرمیِ خونِ او | باور نہ کنی چاکے در پیکرِ عالم زن

لختِ دلِ پُر خونے از دیدہ فرو ریزم
لعلے ز بدخشانم بردار و بخاتم زن

اوپر کی غزل کا ہر لفظ بلاغتِ کلام کی دستاویز ہے۔ کس بے ساختگی سے مضامین کو ادا کیا ہے۔ غزل کا اصل مضمون زندگی کی برگزیدگی اور برتری ہے، جو اپنی تشکیل کی مختار ہے۔ اگر فطرت سازگار نہیں تو وہ فطرت کو درہم برہم کر دے گی۔ پیکرِ عالم میں اسی کی بدولت خون کی گرمی ملتی ہے۔ پھر کیا خوب مضمون ہے کہ بدخشاں کو اپنے لعل پر ناز ہو تو ہوا کرے، لیکن خاتمِ حیات میں جو لعل جڑا ہے وہ "لختِ دلِ پُر خوں" ہے جو میری آنکھوں سے ٹپکا ہے۔ بدخشاں کے لعل اور اس لعل میں جو میں نے تخلیق کیا ہے مقابلہ کر لو۔ پھر کہتے ہیں:

شادم کہ عاشقاں را سوزِ دوام دادی
درماں نیا فریدی آزارِ جستجو را
گفتی مجو وصالم بالاتر از خیالم
عذرِ نو آفریدی اشکِ بہانہ جو را

عاشقوں کو سوزِ دوام تو ملا لیکن آزارِ جستجو کے لیے درماں نہیں پیدا کیا گیا۔ پھر "اشکِ بہانہ جو" کی عذر خواہی معاملہ بندی کا کمال ہے۔

شوقِ غزل سرائی کے لیے شاعر نے مندرجہ ذیل غزل کی کس قدر شگفتہ بحر منتخب کی ہے۔ ہر شعر موسیقی اور رقص کے اجزا سے بنا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ یہ مانا کہ قصۂ دل کہنے کی چیز نہیں اور دردِ جگر کو چھپانا ہی اچھا ہے۔ لیکن "لذت ہائے ہائے" کو دل کیا کرے۔ دردِ شوق کی شرح بھی کی ہے اور آخر میں اپنی خود داری کو بھی جتا دیا ہے:

باز بہ سرمہ تاب دہ چشمِ کرشمہ زاے را	ذوقِ جنوں دوچند کن شوقِ غزل سراے را
قصۂ دل نگفتنی است، دردِ جگر نہفتنی است	خلوتیاں کجا برم لذتِ ہاے ہاے را
آہ دروں تاب کو، اشکِ جگر گداز کو	شیشہ بہ سنگ می زنم عقلِ گرہ کشاے را
بزم بہ باغ و راغ کش، زخمہ بہ تارِ چنگ زن	بادہ بجوے، غزل سراے بند کشا قباے را

نازِ شہاں نمی کشم، زخمِ کرم نمی خورم
در نگر اے ہوس فریب ہمتِ ایں گداے را

ایں گنبدِ مینائی، ایں پستی و بالائی	در شد بہ دلِ عاشق، با ایں ہمہ پہنائی
عشق است و ہزار افسوں، حسن است و ہزار آئیں	نے من بہ شمار آیم، نے تو بہ شمار آئی
ہم با خود و ہم با او، ہجراں کہ وصال است ایں	اے عقل چہ می گوئی، اے عشق چہ فرمائی

کیا خوب مضمون ہے کہ میں اور تو کسی شمار و قطار میں نہیں، اصل معاملہ تو "ہزار افسونِ عشق" اور "ہزار آئینِ حسن" کے درمیان ہے۔ زندگی کے یہ دونوں مظہر دائمی ہیں۔ پھر عقل اور عشق دونوں سے اپیل کی ہے کہ تم ہی میری الجھن کے سلجھانے میں کچھ مدد کرو۔

اقبال کے جوشِ بیان کا اظہار اس کی اردو غزلوں میں بھی ہے۔ اس نے اپنی شاعری کے بالکل ابتدائی زمانے میں ایک غزل لکھی تھی جس کا ایک شعر یہ ہے:

موتی سمجھ کے شانِ کریمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرقِ انفعال کے

اس ایک شعر پر بہت سے شاعروں کے دیوانوں کو قربان کیا جا سکتا ہے۔

بعض اُردو غزلیں سہل ممتنع کے معیار پر پوری اترتی ہیں۔ ان کا ایک ایک لفظ جذبات کیفیات کی آوازِ بازگشت ہے۔ لوازمِ عشق کی کیفیات کو وہ کس لطف اور بے تکلفی کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ ان دونوں غزلوں میں داغ کا اثر نمایاں ہے:

نہ آتے ہمیں اس میں تکرار کیا تھی　　مگر وعدہ کرتے ہوئے عار کیا تھی
تمھارے پیامی نے سب راز کھولا　　خطا اس میں بندے کی سرکار کیا تھی
بھری بزم میں اپنے عاشق کو تاکا　　تری آنکھ مستی میں ہشیار کیا تھی

ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں　　مری سادگی دیکھ کیا چاہتا ہوں
ستم ہو کہ ہو وعدۂ بے حجابی　　کوئی بات صبر آزما چاہتا ہوں

بھری بزم میں راز کی بات کہہ دی
بڑا بے ادب ہوں سزا چاہتا ہوں

یہ مسلسل نظم نما غزل ملاحظہ ہو:

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں
ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا
حیات ذوقِ سفر کے سوا کچھ اور نہیں
گراں بہا ہے تو حفظِ خودی سے ہے ورنہ
گہر میں آبِ گہر کے سوا کچھ اور نہیں
رگوں میں گردشِ خوں ہے اگر تو کیا حاصل
حیات سوزِ جگر کے سوا کچھ اور نہیں
عروسِ لالہ! مناسب نہیں ہے مجھ سے حجاب
کہ میں نسیمِ سحر کے سوا کچھ اور نہیں

ایک اور مسلسل نظم نما غزل ملاحظہ ہو۔ ان غزلوں میں اقبال نے ایک نئی فنی روایت کی داغ بیل ڈالی ہے۔ غزل اور نظم کو اس طرح ملایا ہے کہ ان کی ہیئت کی دوئی باقی نہیں رہی۔ اس کی مسلسل نظم نما غزل میں ریزہ کاری کا عیب نہیں اور تصورات کو مسلسل بیان کرنے کی خوبی موجود ہے۔ اس کے ساتھ غزل کی رعنائی بھی باقی رکھی ہے۔ کہیں بھی زبان کا ضرورت سے زیادہ غیر فطری بناؤ سنگار نہیں۔ نہ ہیئت پرستی ہے، نہ صناعی اور کاریگری، نہ لفظی بازیگری، موضوع کی مناسبت سے جو پیرایۂ بیان اختیار کیا ہے وہ فن کارانہ اور غیر شعوری طور پر جمالیاتی ہے، اس لیے تاثر اور کیفیت رکھتا ہے۔ اس سے معانی کی پرتیں ہمارے سامنے خود بخود کھلنے لگتی ہیں۔ اس غزل میں وہ ایسے جنوں کی نشان دہی کرتا ہے جو انسانی تقدیر کے چاک سی سکتا ہے اور ایسی مے کا ذکر کرتا ہے جو بدمست کرنے کے بجائے ادراک و بصیرت میں اضافہ کرتی ہے:

دریا میں موتی! اے موجِ بے باک — ساحل کی سوغات، خار و خس و خاک
میرے شرر میں بجلی کے جوہر — لیکن نیستاں تیرا ہے نم ناک
تیرا زمانہ، تاثیر تیری — نادان! نہیں یہ تاثیرِ افلاک
ایسا جنوں بھی دیکھا ہے میں نے — جس نے سیے ہیں تقدیر کے چاک
کامل وہی ہے رندی کے فن میں — مستی ہے جس کی بے منتِ تاک
رکھتا ہے اب تک مے خانۂ شرق — وہ مے کہ جس سے روشن ہو ادراک

اسی طرح یہ غزلیں بھی مسلسل ہیں۔ ان میں موضوع اور اسلوب پوری طرح ہم آہنگ ہیں:

کیا عشق ایک زندگیِ مستعار کا — کیا عشق پائدار سے ناپائدار کا
وہ عشق جس کی شمع بجھا دے اجل کی پھونک — اس میں مزا نہیں تپش و انتظار کا
میری بساط کیا ہے؟ تب و تاب یک نفس — شعلے سے بے محل ہے الجھنا شرار کا
کر پہلے مجھ کو زندگیِ جاوداں عطا — پھر ذوق و شوق دیکھ دلِ بے قرار کا
کانٹا وہ دے کہ جس کی کھٹک لازوال ہو — یا رب! وہ درد جس کی کسک لازوال ہو

پریشاں ہو کے میری خاک آخر دل نہ بن جائے
جو مشکل اب ہے یارب پھر وہی مشکل نہ بن جائے
کبھی چھوڑی ہوئی منزل بھی یاد آتی ہے راہی کو
کھٹک سی ہے جو سینے میں غمِ منزل نہ بن جائے
بتایا عشق نے دریائے ناپیدا کراں مجھ کو
یہ میری خود نگہداری مرا ساحل نہ بن جائے
عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہِ کامل نہ بن جائے

دلِ مردہ، دل نہیں ہے اسے زندہ کر دوبارہ
کہ یہی ہے امتوں کے مرضِ کہن کا چارہ
ترا بحر پُرسکوں ہے! یہ سکوں ہے یا فسوں ہے؟
نہ نہنگ ہے، نہ طوفاں، نہ خرابیِ کنارہ
تو ضمیرِ آسماں سے ابھی آشنا نہیں ہے
نہیں بے قرار کرتا تجھے غمزۂ ستارہ
ترے نیستاں میں ڈالا مرے نغمۂ سحر نے
مری خاک پے سپر میں جو نہاں تھا اک شرارہ
نظر آئے گا اسی کو یہ جہانِ دوش و فردا
جسے آگئی میسر مری شوخیِ نظارہ

اس غزل کا جوشِ بیان اور لفظوں کی تازگی اور حرکت اہلِ نظر سے پوشیدہ نہیں۔ اگرچہ اس میں مختلف موضوع ایک جگہ جمع کر دیئے ہیں لیکن اس کے باوجود جذباتی وحدت کی کارفرمائی موجود ہے۔ یہ وحدت جذبے کی تھرتھراہٹ کو موضوعوں کے تنوع میں سمو دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ ہمیں ناگوار نہیں معلوم ہوتی۔ اقبال کی اکثر غزلوں میں متحرک تصورات ملتے ہیں۔

ان میں دردمندی ہے لیکن مریضانہ افسردگی کہیں نہیں :

کبھی اے حقیقتِ منتظر نظر آ لباسِ مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں
تو بچا بچا کے نہ رکھ اسے ترا آئینہ ہے وہ آئینہ
کہ شکستہ ہو تو عزیز تر ہے نگاہِ آئینہ ساز میں
نہ کہیں جہاں میں اماں ملی، جو اماں ملی تو کہاں ملی
مرے جرمِ خانہ خراب کو ترے عفوِ بندہ نواز میں
نہ وہ عشق میں رہیں گرمیاں، نہ وہ حسن میں رہیں شوخیاں
نہ وہ غزنوی میں تڑپ رہی، نہ وہ خم ہے زلفِ ایاز میں
جو میں سر بسجدہ ہوا کبھی تو زمیں سے آنے لگی صدا
ترا دل تو ہے صنم آشنا تجھے کیا ملے گا نماز میں[1]

ذیل کی مسلسل غزل میں شاعر ذاتِ باری سے التجائیں کرتا ہے لیکن ان میں بھی شوخی کوٹ کوٹ کر بھری ہے۔ ہر لفظ سے ناز و نیاز کے راز افشا ہوتے ہیں اور ان سے شاعر کے تخیل کی بلندی، احساس کی شدت اور گہرائی اور پیرایۂ بیان کی بے تکلفی ظاہر ہوتی ہے۔ شاعر حضرتِ آدم کے جنت سے نکالے جانے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ذاتِ باری کو مخاطب کرتا ہے کہ نکالنے کو تو تو نے نکال دیا لیکن میرے بغیر تو بھی گھبرائے گا۔ اب ہماری بے نیازی کا اقتضا یہ ہے کہ کارِ جہاں سے فراغت پا کر ہی تجھ سے ملیں گے۔ اُس وقت تک تجھے انتظار کرنا پڑے گا۔ پھر جبر و اختیار کے مسئلے کی طرف آخری شعر میں اشارہ کیا ہے کہ روزِ حساب جب میرا نامۂ اعمال پیش ہوگا تو صرف میں ہی شرمسار نہیں ہوں گا بلکہ

[1] مشہور صوفی شاعر عراقی کے یہ اشعار اس ضمن میں ملاحظہ طلب ہیں :

بہ زمیں چو سجدہ کردم ز زمیں ندا بر آمد — کہ مرا خراب کردی تو بہ سجدۂ ریائی
چو براہِ کعبہ رفتم بہ حرم رہم ندادند — کہ بروں در چہ کردی کہ درونِ خانہ آئی

خود ذاتِ باری کو بھی شرمسار کروں گا، اس لیے کہ میری شرمساری کی ذمہ داری صرف مجھ پر نہیں بلکہ اس پر بھی ہے۔ اس غزل میں اقبالؔ اپنے کمال کے اعلا ترین مرتبے پر جلوہ فرما نظر آتا ہے :

گیسوے تاب دار کو اور بھی تاب دار کر ہوش و خرد شکار کر، قلب و نظر شکار کر
عشق بھی ہو حجاب میں حسن بھی ہو حجاب میں یا تو خود آشکار ہو یا مجھے آشکار کر
تو ہے محیطِ بےکراں، میں ہوں ذرا سی آب جو یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر
میں ہوں صدف تو تیرے ہاتھ میرے گہر کی آبرو میں ہوں خزف تو تو مجھے گوہرِ شاہوار کر
نغمۂ نوبہار اگر میرے نصیب میں نہ ہو اس دمِ نیم سوز کو طائرکِ بہار کر
باغِ بہشت سے مجھے حکمِ سفر دیا تھا کیوں کارِ جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر
روزِ حساب جب مرا پیش ہو دفترِ عمل آپ بھی شرمسار ہو مجھ کو بھی شرمسار کر

اور کئی جگہ اقبالؔ نے ذاتِ باری کو ایسے انداز میں مخاطب کیا ہے جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ معاملاتِ شوق کا روے سخن سواے اس کے اور کسی کی طرف نہیں ہو سکتا۔ اس کی اس بے تکلف شوخی سے اس کی بلند مقامی کا اظہار ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے :

قصور وار غریب الدیار ہوں لیکن ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد
مری جفا طلبی کو دعائیں دیتا ہے وہ دشتِ سادہ وہ تیرا جہانِ بےبنیاد
مقامِ شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں انھیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

پھر کہتا ہے :

تو نے یہ کیا غضب کیا مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھا سینۂ کائنات میں

ذاتِ الوہیت سے اقبالؔ کو شکوہ ہے کہ اس نے اپنے لیے لامکاں پسند کیا اور انسان کو چار سُو کے تقیدات کا پابند بنا دیا :

تیری خدائی سے ہے میرے جنوں کو گلہ
اپنے لیے لامکاں، میرے لیے چار سُو

بے باک شاعر کی رعنائیِ فکر اور شوخیِ گفتار ملاحظہ ہو:

رمزیں ہیں محبت کی گستاخی و بے باکی — ہر شوق نہیں گستاخ، ہر جذب نہیں بے باک
فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا — یا اپنا گریباں چاک یا دامنِ یزداں چاک

پھر ذاتِ باری کو کہتا ہے کہ اگر آدمِ خاکی زوال نصیب ہوا تو یہ میرا زوال نہ ہوگا بلکہ تیرا ہوگا، کیوں کہ انسان کی ذات سے عالم کی ہما ہمی اور اس ستارے کی تابانی سے تیرے جہان کی روشنی ہے:

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا؟

جبریل کو کس مزے سے طعنہ دیا ہے:

نہ کر تقلید اے جبریل میرے جذب و مستی کی
تن آساں عرشیوں کو ذکر و تسبیح و طواف اولیٰ

اس غزل کی زبان اور مضمون کس قدر بلند ہیں۔ ان میں حکیمانہ مطالب کو بڑی سادگی سے ادا کیا ہے:

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں — ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں — یہاں سیکڑوں کارواں اور بھی ہیں[1]
اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا — کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

گئے دن کہ تنہا تھا میں انجمن میں
یہاں اب مرے رازداں اور بھی ہیں

اقبال کے فن اور زندگی کے تصور میں قوت اور توانائی کے مظہر کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ اس کے نزدیک زندگی کا اعلا ترین اظہار توانائی کی شکل میں ہوتا ہے۔ وہ

[1] ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یا رب!
ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقشِ پا پایا (غالبؔ)

جہاں کہیں کائناتِ فطرت میں اس مظہرِ حیات سے دوچار ہوتا ہے تو فوراً ٹھٹک جاتا ہے۔ یہ مظہر اس کے لیے جاذبِ نظر ہے اور اس کے فن کے لیے محرک کا کام دیتا ہے۔ اس کے توسط سے وہ زندگی کی نہایت سادگی اور پُرکاری سے توجیہہ کرتا اور بتاتا ہے کہ اس میں اور موت میں کیا فرق ہے:

یہ میری گر بہ تن جانے نہ داری
اگر جانے بہ تن داری نہ میری

تخلیقی محرک اس قدر متنوع ہوتے ہیں کہ ان کا نفسیاتی تجزیہ ممکن نہیں۔ میرا خیال ہے کہ اقبال کے وجدان اور جذباتِ شعری کو جو چیز سب سے زیادہ متحرک کرتی ہے وہ یہی جوشِ حیات ہے جو اسے عالمِ انسانی اور عالمِ فطرت دونوں میں نظر آتا ہے۔ قوت اور جلال میں اسے حسن نظر آتا ہے۔ قوت اور توانائی اظہارِ حسن ہی کی ایک شکل ہے۔ بشرطیکہ وہ اخلاق سے بے تعلق نہ ہو۔ اسی لیے وہ اسے فقر و بے نیازی سے وابستہ رکھتا ہے۔ بغیر اس کے اعلا سیرت کے جوہر ظاہر نہیں ہو سکتے اور نفسِ انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کی نشو و نما نہیں ہو سکتی جو وجود کے استحکام کے لیے ضروری ہے۔

اقبال کے یہاں قوت و توانائی کی نوعیت حیوانی نہیں بلکہ روحانی ہے جو خاص ریاضت کا نتیجہ ہوتی ہے جس کے جوکھم میں سے گزرنے کے بعد صحیح اور قوی انسانی سیرت وجود میں آتی ہے۔ اقبال اور دوسرے رومانیت پسندوں کی طرح قوتِ حیات کا قدر داں ہے۔ لیکن اسے اس کا شدید احساس ہے کہ قوت کو حق بجانب ٹھہرانے کے لیے اسے اخلاقی نظم و ضبط کا پابند کرنا ہوگا۔ بغیر ایسا کیے قوت، زندگی کے لیے لعنت بن سکتی ہے۔

اپنی نظم 'جلال و جمال' میں وہ افلاطوں کی تیزیِ ادراک کے مقابلے میں زورِ حیدری کو زندگی کے لیے زیادہ اہم سمجھتا ہے:

مرے لیے ہے فقط زورِ حیدری کافی
ترے نصیب فلاطوں کی تیزیِ ادراک
مری نظر میں یہی ہے جمال و زیبائی
کہ سر بسجدہ ہیں قوت کے سامنے افلاک
نہ ہو جلال تو حسن و جمال بے تاثیر
نرا نفس ہے اگر نغمہ ہو نہ آتش ناک

یہی وجہ ہے کہ بلبل اور قمری کی تشبیہوں کے بجائے وہ باز اور شاہین کو ترجیح دیتا ہے۔
ں واسطے کہ آخرالذکر اس کے وجدانِ شعری کے لیے زیادہ موزوں ہیں اور ان کے ذریعے سے
ہ حسب دل خواہ اخلاقی نتائج مرتب کرتا ہے جو اس کا اصل مقصود ہیں [1]

ایک جگہ 'چیونٹی اور عقاب' کے عنوان سے دو شعر لکھے ہیں جن میں انسانی سیرت
ہ رازوں کو تمثیلی انداز میں ظاہر کیا ہے۔ چیونٹی عقاب سے پوچھتی ہے :

میں پائمال و خوار و پریشان و دردمند
تیرا مقام کیوں ہے ستاروں سے بھی بلند

اس کا جواب عقاب ان لفظوں میں دیتا ہے :

تو رزق اپنا ڈھونڈتی ہے خاکِ راہ میں
میں نہ سپہر کو نہیں لاتا نگاہ میں

اپنی نظم 'شاہین' میں اسی مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے :

کیا میں نے اس خاکداں سے کنارہ — جہاں رزق کا نام ہے آب و دانہ
بیاباں کی خلوت خوش آتی ہے مجھ کو — ازل سے ہے فطرت مری راہبانہ
نہ بادِ بہاری، نہ گل چیں، نہ بلبل — نہ بیماریِ نغمۂ عاشقانہ
خیابانیوں سے ہے پرہیز لازم — ادائیں ہیں ان کی بہت دلبرانہ
ہوائے بیاباں سے ہوتی ہے کاری — جواں مرد کی ضربتِ غازیانہ
حمام و کبوتر کا بھوکا نہیں میں — کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ

اپنے ایک خط میں اس کی نسبت اقبال نے کہا ہے :

" شاہین کی تشبیہہ محض شاعرانہ تشبیہہ نہیں ہے۔ اس جانور میں اسلامی فقر کی تمام
خصوصیات پائی جاتی ہیں: (۱) خود دار اور غیرت مند ہے کہ اور کے ہاتھ کا مارا ہوا
شکار نہیں کھاتا۔ (۲) بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا۔ (۳) بلند پرواز ہے۔
(۴) خلوت نشیں ہے۔ (۵) تیز نگاہ ہے۔" (اقبال نامہ، جلد ۱، ص ۲۰۵)

جھپٹنا پلٹنا پلٹ کر جھپٹنا — لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ
یہ پورب یہ پچھم چکوروں کی دنیا — مرا نیلگوں آسماں بے کرانہ
پرندوں کی دُنیا کا درویش ہوں میں
کہ شاہیں بناتا نہیں آشیانہ

بوڑھا عقاب اپنے بچے کو نصیحت کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ زندہ رہنے کا لطف سخت کوشی میں ہے:

ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام
سخت کوشی سے ہے تلخ زندگانی انگبیں

فن کے محرکات عجیب وغریب ہیں۔ بعض دفعہ فن کار اپنے رجحان کے مطابق معمولی روزمرہ کے کسی واقعے سے اتنا متاثر ہوتا ہے کہ وہ اس کے لیے تحرکِ تخلیق بن جاتا ہے۔ ایک فرانسیسی ماہرِ نفسیات نے لکھا ہے کہ بعض موسیقی کے ماہر ایسے گزرے ہیں جنھوں نے رنگ وخطوط کو دیکھ کر نئے سُر دریافت کیے۔ اسی طرح بعض مصوّری اور بُت گری کے استاد ہوئے ہیں جنھوں نے موسیقی کی کسی لَے کو سن کر رنگ وخط کی خاص شکلیں پیدا کیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زندگی کی طرح فن حقیقت میں ایک ہے، چاہے اس کے فنّی اور اصطلاحی مظاہر میں فرق کیوں نہ ہو۔ اسی طرح قومی سیرت کے مظاہر مختلف ہوتے ہیں لیکن ان کی حقیقت ایک ہے۔ اقبالؔ توانائی کا قدرداں ہے، چاہے وہ اپنوں میں ملے یا غیروں میں، چاہے عالمِ فطرت میں یا عالمِ انسانی میں۔ لیکن شرط یہ ہے کہ وہ ہو خالص سونا، ملمّع نہ ہو۔ بعض اوقات لوگ حیران رہ جاتے ہیں کہ وہ اس جذبے کے تحت متضاد خیالات کا اظہار کر جاتا ہے۔ اس کی محفل میں لینن اور مسولینی، نطشے اور ٹالسٹائے، برگسوں اور کارل مارکس، مصطفیٰ کمال اور جمال الدین افغانی پہلو بہ پہلو بیٹھے نظر آتے ہیں۔ اگرچہ بادی النظر میں یہ فکر کا تضاد ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کے خیال کی تہہ میں لطیف ہم آہنگی موجود ہے۔ اقبالؔ پیشہ ور فلسفی نہیں جس کے نزدیک تجریدی منطقی واسطوں کو زندگی سے زیادہ اہمیت حاصل ہو۔ اور واقعہ بھی یہ ہے کہ زندگی سب

کچھ ہے لیکن منطق نہیں۔ زندگی کے مظاہر کی طرح فن کار بھی منطق کا پابند نہیں ہوتا۔ وہ اپنے جذبے کی ہم آہنگی چاہتا ہے نہ کہ منطق کی۔ وہ جذبے کے ذریعے حقیقت پر قابو پاتا ہے۔ اس لیے کہ اس کے نزدیک فنی حقیقت کی روح جذبے میں مضمر ہے۔

ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ اقبال کے نزدیک فن کار کا مقصد زندگی کی خدمت ہے۔ اس نے اپنے شعر کے ذریعے زندگی کی ترجمانی کی اور اس کے حرکی عنصر کو خاص طور پر اُجاگر کیا۔ یہ بات دعوے سے کہی جا سکتی ہے کہ اس نے اپنے کلام میں زندگی کی نسبت جس قدر تشبیہیں، استعارے اور ترکیبیں استعمال کی ہیں ان کی مثال فارسی اور اردو کے کسی دوسرے شاعر کے یہاں نہیں ملتی۔ ہم ذیل میں بطور مثال ان ترکیبوں کو لکھتے ہیں جن کی ندرت اور طرفگی سے فارسی اور اردو ادب کو چار چاند لگ گئے ہیں۔ دراصل زندگی کے موضوع کو فارسی اور اردو میں سب سے پہلے اسی نے پیش کیا۔ اس کی تشبیہیں اور ترکیبیں اس کی وسعتِ فکر پر دلالت کرتی ہیں۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں جو اِدھر اُدھر سے لی گئی ہیں اور اقبال کے پورے کلام پر حاوی نہیں ہیں :

ترکیبوں کی جدّت

شرابِ زندگی۔ حبابِ زندگی، سرودِ بربطِ ہستی، رزم گاہِ خیر و شر، آرزوے ناصبور، شورشِ بزمِ طرب، سلسلۂ ہستی، ذوقِ جدت، ذوقِ نمود، دفترِ ہستی، خاتمِ ہستی، آئینہ دارِ ہستی، ذوقِ آگہی، مستِ شرابِ تقدیر، لذت گیرِ وجود، ذوقِ خودی، سرمستِ مے نمود، بربطِ کون و مکاں، محشرستانِ نوا، منت کشِ ہنگامہ، مذاقِ رم، تابِ دوام، تابِ نظر، لطفِ خرام، کوششِ ناتمام، محفلِ ہستی، غم کدۂ نمود، ذوقِ تپش، سوز و سازِ ہستی، وجہِ قیامِ گلستاں، مجروحِ تیغِ آرزو، آرائشِ رنگِ تعلق، بزمِ معمورۂ ہستی، لیلیِ ذوقِ طلب، نغمۂ ہستی، شمشیرِ ذوقِ جستجو، توسنِ ادراک، لذّتِ خودی، شانۂ ہستی، کشاکشِ پیہم، حکایتِ غمِ آرزو، حدیثِ ماتمِ دلبری، صبحِ دوامِ زندگی، جہانِ اضطراب، قلزمِ ہستی، تب و تابِ تمنا، نقدِ حیات، طرب آشنائے خروش، شہیدِ ذوقِ وفا، نُجمِ زندگی،

صنم خانۂ پندار، ذوقِ پیدائی، فروغِ داغ، خلشِ کرشمہ، فیضِ شعور، جذبۂ نور و صدا، ممنونِ نگاہ، تقدیرِ حواس، نقش گرِ روزگار، ذوقِ فردا، لذتِ امروز، چراغِ ہوش، انگبینِ زندگانی، سوزِ مشتاق، شاخِ یقیں، ہمرہانِ خام، ولایتِ عشق، قامتِ خرد، قندیلِ دل، عفّتِ فکر، تسخیرِ جہات، جہانِ نزد و دور، کفِ تقدیر، کاروانِ زندگی، رشتۂ سود و زیاں، حریمِ کائنات، حریمِ دل، لذتِ بےتابی، لذّتِ نظّارہ، لذتِ ایجاد، تب و تابِ جاودانہ، رسمِ شاہبازی، طائرکِ بلند بال، مستِ ظہور، حریمِ وجود، ضمیرِ وجود، قافلۂ رنگ و بو، طائرِ لاہوتی، نشاطِ رحیل، نقطۂ پرکارِ حق، فطرتِ بےتاب، رمزِ شوق، سوارِ اشہبِ دوراں، فروغِ دیدۂ امکاں، رونقِ ہنگامۂ ایجاد، امتحانِ تیغ عزم، طغیانِ مشتاقی، خیابانِ خودی، عودِ حیات، جذبۂ پیدائی، لذتِ یکتائی، ضمیرِ کائنات، کوکبِ تقدیر، سرِّ پنہانِ وجود، تقاضائے وجود، آئینِ مکافاتِ عمل، امینِ جلوہ ہائے لازوال، محرمِ رازِ حیات، آئینۂ اندیشہ، نیروئے خودی، تخلیقِ تمنا، داغِ آرزو، قطرۂ وسعت طلب، زخمہائے آرزو، سردیِ خونِ حیات، سعیِ حصولِ مدعا، تقویمِ حیات، شرارِ زندگی، فریب خوردۂ منزل، عیارِ ممکناتِ جسم و جاں، سرِّ نہاں خانۂ تقدیر، لذّتِ تخلیق۔

ان میں سے بہت سے تصوّرات اور ترکیبیں آج ہماری زبان کا جز بن گئی ہیں اور ہمارے شاعر اور ادیب انھیں بےتکلف برتتے ہیں۔ اقبالؔ کے فکر و تخیل سے اردو اور فارسی زبان کو جو وسعت حاصل ہوئی اسے ہمارا ادب کبھی فراموش نہیں کر سکتا۔ اس نے اپنے فن سے ہم سبھوں کے تصورِ حیات کو وسیع تر بنا دیا اور ہمارے ذوق کی نشو و نما کے لیے نئی راہیں نکالیں۔ اس نے اپنے فن کے ذریعے ایک سوئی ہوئی جماعت کو بیدار کیا اور زوال کے زمانے میں عروج کے خواب دکھائے۔ اس مقصد کے لیے ضرور تھا کہ وہ لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کرے۔ اس نے اپنے فن سے یہ کام لیا۔ اس نے کبھی اپنے دل آویز نغموں سے سامعین کے دلوں کو لبھایا۔ کبھی ان کی گزشتہ عظمت کے نقشے ان کی آنکھوں کے سامنے کھینچے۔ کبھی اشاروں اشاروں میں اپنے قافلے کے "ہمرہانِ سست عناصر" کو تیز گامی کی دعوت دی، اور کبھی اپنا جذبۂ دل نالہ و فریاد کے ذریعے ظاہر کیا۔ وہ ایک قلندر

تھا جو ہم میں آیا تھا اور اپنے مستانہ نعرے لگاتا ہوا چلا گیا۔ اس کے نعرے ابھی ہمارے کانوں میں گونج رہے ہیں، اور اس کی فریاد ہمارے دلوں کو متاثر کر رہی ہے۔ اس کی شاعری اس کے دردِ دل کی فریاد تھی۔ اس کی تاثیر کی کوئی انتہا نہیں۔ وہ خود کہتا ہے کہ میں تو اپنا کام کر چکا۔ فریادِ عشق کے لیے ضروری تھی سو وہ بھی کر لی۔ اب اس کی تاثیر دوسرے دیکھیں:

عشق کو فریاد لازم تھی سو وہ بھی ہو چکی
اب ذرا دل تھام کر فریاد کی تاثیر دیکھ

عشق کی اس فریاد کی تاثیر غیر مشتبہ ہے۔ گزشتہ تیس چالیس سالوں میں ہماری پیڑھی نے اس کے دوررس اثرات کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا۔ لیکن اس عرصے میں جو حالات پیدا ہوئے ان پر مجموعی نظر ڈالی جائے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ زندگی کے عملی معاملوں کے حل جو شاعرانہ جذبہ و تخیّل پر مبنی ہوں، حقیقت سے عہدہ برآ ہونے میں کس حد تک کامیاب ہو سکتے ہیں؟ عملی اجتماعی زندگی کا یہ تقاضا ہے کہ سائنس کے مسائل کی طرح اس کے سب حل بھی تعقّل اور تحلیل پر مبنی ہونے چاہییں، ورنہ آئندہ ان میں پیچیدگیاں پیدا ہوں گی۔

اقبالؔ کے جذبہ و تخیّل کا اخلاص غیر مشتبہ ہے۔ بایں ہمہ یہ ماننا پڑتا ہے کہ جذبہ و تخیّل عملی زندگی میں تعقّل و تحلیل کے بدل نہیں ہو سکتے کہ ان کے بغیر اجتماعی زندگی کے معاملات نہیں سلجھ سکتے۔ اس سے اقبالؔ کی شاعرانہ عظمت میں کسی طرح کوئی کمی نہیں آتی۔ تاریخ ہی اس کا جواب دے گی کہ اقبالؔ کے جذبِ عشق نے تقدیر کے چاک سینے کا جو دعوا کیا تھا وہ کس حد تک کامیاب رہا؟

ایسا جنوں بھی دیکھا ہے میں نے
جس نے سیے ہیں تقدیر کے چاک

دوسرا باب

اقبال کا فلسفۂ تمدن

زندگی انجمن آرا و نگہبانِ خود است
اے کہ در قافلۂ بے ہمہ شو با ہمہ رو

اس ایک شعر میں اقبال نے اپنے فلسفۂ تمدن کا نچوڑ پیش کر دیا ہے۔ اس کے تصورِ حیات میں انفرادی اور اجتماعی زندگی کے مختلف پہلوؤں کو نہایت خوبی سے سمویا اور ان کے ظاہری تضاد کو رفع کر دیا گیا ہے۔ انسانی تمدن کا ہمیشہ سے یہ ایک نہایت پیچیدہ مسئلہ رہا ہے کہ فرد اور جماعت کے تعلق کی نوعیت کیا ہو؟ آیا فرد جماعت میں اپنی انفرادیت ضم کر دے یا اپنا علاحدہ وجود قائم رکھے؟ کیا فرد اور جماعت کے اغراض و مقاصد میں دائمی تضاد ہے جس کو دور کرنا ممکن نہیں؟ اقبال نے انسانی فطرت کے اس راز کو اپنے صحیح وجدان سے پالیا کہ وہی تمدن فطرت کے موافق ہوگا جس میں انفرادی خودی کو اپنی نگہبانی اور پرورش کا موقع حاصل ہو، اور اس کے ساتھ ساتھ انجمن آرائی کا سلسلہ بھی جاری رہے، جس کے بغیر خودی تکمیل سے محروم رہتی ہے۔ جس طرح وہ شخص جو قافلے میں سفر کرتا ہے سب کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور سب سے الگ اپنا وجود بھی برقرار رکھتا ہے۔ یہی حال زندگی کے قافلے کا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم میں سے ہر ایک میں دو روحیں کارفرما ہیں جو ایک دوسرے سے وابستہ و پیوستہ ہیں اور کبھی کبھی ایک دوسرے سے متصادم بھی ہو جاتی ہیں۔ ان میں سے ایک روح انفرادی ہے اور دوسری اجتماعی۔ ان دونوں کی کش مکش اور ہم آہنگی ہی

سے ہماری اخلاقی زندگی عبارت ہے۔ ذوقِ یکتائی اور شوقِ انجمن آرائی انسانی خلقت میں مضمر ہے:

برون زانجمنے درمیان انجمنے
بخلوت اند ولے آں چناں کہ با ہمہ اند

نہایت ہی بلیغ اور شاعرانہ انداز میں اس خیال کو دوسری جگہ اس طرح ادا کیا ہے:

بخلوت انجمن آفریں کہ فطرتِ عشق
یکے شناس و تماشا پسند بسیاری است

میں نے ابھی اوپر کہا کہ اقبال کا فلسفۂ تمدن اسلامی تصوّرِ حیات کا رہینِ منت ہے۔ اسلامی تمدن کا یہ امتیاز ہے کہ اس نے انسانی فطرت کو مدنظر رکھتے ہوئے عدل و اعتدال کا دامن اپنے ہاتھ سے کبھی نہیں چھوڑا۔ اس نے ایک طرف تو فرد کو حیات کا واحد اور کافی بالذات مرکز اور اپنے عمل کا پوری طرح ذمے دار قرار دیا اور دوسری طرف اجتماعی زندگی کی برکتوں سے اس کی ذات کو مالا مال کرنے کے وسائل بہم پہنچائے۔ اس اسلامی تصوّرِ حیات کی تفسیر اقبال نے اپنے کلام میں اور خاص طور پر اپنی مثنویوں 'اسرارِ خودی' اور 'رموزِ بے خودی' میں پیش کی ہے۔

خودی

اقبال کہتا ہے کہ زندگی کا اصل محرک اثباتِ خودی کا جذبہ ہے جو انسان میں ودیعت ہے۔ یہ خود داری بھی ہے، خود شناسی بھی اور خود کشائی بھی۔ غرضکہ یہ عرفانِ نفس کے ہر پہلو پر حاوی ہے۔ یہ عرفانِ نفس جدوجہد کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ اقبال کے خودی کے تصورات میں المانوی حکیم فشٹے کا گہرا اثر محسوس ہوتا ہے۔ فشٹے کی طرح اقبال کا بھی خیال ہے کہ زندگی ایک مسلسل حرکت ہے جو نت نئی خواہشوں کی تخلیق کرتی اور اس طرح اپنی توسیع و بقا کا سامان مہیا کرتی ہے۔ وہ پیہم عمل اور کشمکش سے لازوال ہو جاتی ہے۔ ہر تغیر عمل کا مرہونِ منت ہے۔ خودی یا ذات یا روح کی تکمیل میں سب سے بڑی رکاوٹ فطرت ہے جس پر غلبہ پانا ضروری ہے:

خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات　　خودی کیا ہے بیداریِ کائنات
ازل اس کے پیچھے، ابد سامنے　　نہ حد اس کے پیچھے، نہ حد سامنے
زمانے کے دھارے میں بہتی ہوئی　　ستم اس کی موجوں کے سہتی ہوئی
ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر　　ہوئی خاکِ آدم میں صورت پذیر

انسانی خودی مثل ایک سمندر کے ہے جس کا اور چھور نہیں۔ اس کی وسعتیں اتنی ہی ہیں جتنی خود انسان کی ہمت۔ اس خیال کو اس شعر میں پیش کیا ہے:

خودی وہ بحر ہے جس کا کوئی کنارہ نہیں
تو آب جو اسے سمجھا اگر تو چارہ نہیں

خودی فطرت اور ماورائے فطرت کو جوڑنے والی کڑی ہے۔ وہ موضوع بھی ہے اور معروض بھی۔ شعور کا سارا انحصار شعورِ ذات پر ہے۔ اگر یہ نہیں تو شعور کی لہر کمزور رہے گی۔ اس شعورِ ذات کے ذریعے ہم یہ معلوم کرتے ہیں کہ خود اور غیر خود میں کیا فرق و امتیاز ہے۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ہماری ذات یا خودی محدود ہے اور اس سے باہر جو کچھ ہے وہ اس کی تخلیق نہیں بلکہ پہلے سے موجود ہے۔ اقبالؔ کے نزدیک موضوع اور معروض کی دوئی قابلِ قبول نہیں اس لیے کہ خودی کے اندر دونوں موجود رہتے ہیں۔ اس طرح عین اور حقیقت، تصور اور جس چیز کا تصور کیا گیا ایک دوسرے سے الگ یا ممیز نہیں ہیں۔ انھیں ایک دوسرے سے جدا یا تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ وہ دو ہوتے ہوئے بھی ایک ہی ہیں۔ دراصل ان کی ظاہری دوئی ذات یا خودی کی وحدت میں گم ہو جاتی ہے۔ یہ ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ اشیائے عالم جو ہماری خودی کے غیر ہیں اپنا علاحدہ وجود رکھتی ہیں اور ہم سے آزاد ہیں۔ ان کا علم حاصل کرنے کی جدوجہد اُن پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اقبالؔ کے نزدیک ذہنی تصور ایسا اصول ہے جو اپنے مسالے کو باہر سے لے کر صرف منتظم کرتا اور ملاتا ہی نہیں بلکہ یہ ایک قوت و توانائی ہے جو اس میں وحدت پیدا کرتی ہے۔ ہمارا اندرونی تجربہ جس سے یہ وحدت پیدا ہوتی ہے ہماری خودی کا عمل ہے۔ اقبالؔ کہتا ہے کہ مجھ سے جہان کے وجود اور عدمِ وجود کا کیا ذکر کرتے ہو۔ میں اس بحث میں نہیں پڑتا۔ میں تو بس یہ جانتا ہوں کہ میں ہوں۔ عالم کے طلسم

یں واقف نہیں :

سخن از بود و نابودِ جہاں با من چہ می گوی
من ایں دانم کہ من ہستم ندانم ایں چہ نیرنگ است

خودی، ہمارے احساس، ارادے اور فیصلے میں موجود رہتی ہے۔ جب وہ خارجی عالم کو
سمجھنے کے لیے اسے اپنی گرفت میں لاتی ہے تو ایک تناؤ کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ اس عالت
ں خارجی عالم کا اس پر اثر پڑنا لازمی ہے۔ دروں و بروں کا تعامل دو طرفہ ہے۔ اس عمل میں
ودی نظم آفریں توانائی کی حیثیت سے موجود رہتی ہے اور اپنے تجربے سے خود اپنی تشکیل کرتی
ہے۔ خودی کی اصلی خصوصیت اس کی قوتِ ناظمہ ہے۔ یہ کسی خارجی شے کے مثل نہیں بلکہ
ندرونی عمل سے عبارت ہے۔ ہمارا خودی یا انا کا تجربہ بھی عمل ہی کی صورت ہے جسے
ندرونی طور پر وحدت حاصل ہوتی ہے۔ شخصیت جو خودی یا انا ہی کا دوسرا نام ہے، مکان
اسپیس) میں کوئی موجود شے نہیں اور نہ وہ زماں (ٹائم) میں ہے بلکہ اس کے متعلق اس کے
ادوں، فیصلوں اور حوصلوں سے رائے قایم کی جا سکتی ہے۔ ہمارے عمل میں جسم اور ذہن
ں دوئی باقی نہیں رہتی۔ وہ ایک ہو جاتے ہیں۔ جس طرح جسم خلائے محض میں واقع نہیں بلکہ
، حوادث و اعمال کی تنظیم ہے اسی طرح انسانی خودی یا روح، حوادث و اعمال کے نظام
ے عبارت ہے۔ دراصل جسم اور روح دونوں ایک دوسرے میں سموئے ہوئے ہیں۔ ان
ں دوئی فریبِ نظر ہے۔ خودی کے احساس کی ابتدا اس شعور سے ہوتی ہے کہ وہ ہے اور
ر خود بھی ہے۔ پھر غیر خود اس کے اندرونی وجود کا جزو بن جاتا ہے۔ خودی کا ارتقا خارجی
لم کے توسط سے ہوتا ہے۔ لیکن اسے عالم مظاہر کا جز نہیں کہہ سکتے۔ اس کے اندرونی عمل
ں تصور اور وجود ایک ہو جاتے ہیں :

گوی کہ 'من' وہم و گمان است نمودش چوں نمودِ ایں و آں است
با من کہ دارائے گماں کیست؟ یکے در خود نگر، آں بے نشاں کیست؟

ہمارے ظاہری حواس خودی کو نہیں دیکھ سکتے۔ اس کا پتہ صرف وجدان سے
ا ہے :

خودی از کائنات رنگ و بو نیست حواسِ ما میانِ ما و او نیست
نگہ را در حریمش نیست راہے کنی خود را تماشا بے نگاہے

اقبال خارجی عالم میں جبر و لزوم کو مانتا ہے لیکن ذاتی شعور کی دنیا میں وہ خودی کی آزادی کا قائل ہے۔ خودی اپنی دنیا خود تخلیق کرتی ہے، اس لیے کہ وہ فطری مظاہر کے مقابلے میں اپنے آپ کو اعلا اور برتر خیال کرتی ہے۔ عالم کی گنجایش آدم میں ہو جاتی ہے، لیکن آدم کی گنجایش کے لیے کائناتِ فطرت کی وسعتیں بھی تنگ ہیں۔ آزاد انسان کو دوسروں کے جہاں میں زندہ رہنا گراں ہوتا ہے۔ وہ اپنا جہاں خود پیدا کر لیتا ہے اور اُس جہاں کو درہم برہم کر دیتا ہے جو اس کے ضمیر کے لیے ناسازگار ہے۔ اقبال نے ان اشعار میں یہ مضمون ادا کیا ہے:

آنچہ در آدم بگنجد عالم است آنچہ در عالم نگنجد آدم است
بندۂ آزاد را آید گراں زیستن اندر جہانِ دیگراں
در شکن آں را کہ ناید سازگار از ضمیر خود دگر عالم بیار

اردو میں اسی مضمون کو اس شعر میں بیان کیا ہے:

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سرِ آدم ہے ضمیرِ کن فکاں ہے زندگی

خودی کا اندرونی تجربہ حقیقی ہے لیکن اس کا عقلی تصور دشوار ہے۔ اس میں مختلف کیفیتوں کا تسلسل اور وحدت ملتی ہے۔ یہ کیفیتیں ایک دوسرے میں پیوست ہوتی ہیں۔ ان کا باہمی تعلق اور ان کی وحدت خاص قسم کی ہے اور یہ مادی اشیا کی وحدت سے الگ ہے۔ مادی اشیا کی وحدت میں اس کے مختلف حصوں کے جداگانہ وجود برقرار رہتے ہیں لیکن خودی کی روحانی وحدت میں ان اجزا کی علاحدگی باقی نہیں رہتی۔ ذہنی اور مادی حوادث کا وقوع زمان و مکاں میں ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف خودی کا زمان و مکاں مادی زمان و مکاں سے الگ ہے۔ دراصل حقیقی زماں خودی ہی میں پایا جاتا ہے۔ ہر شخص کے مسرت و غم اسی کے اپنے ہوتے ہیں۔ کوئی دوسرا ان میں شریک نہیں ہو سکتا۔ اگر کسی کو

اپنے عمل کے لیے مختلف راہوں میں سے ایک راہ منتخب کرنی ہے تو یہ کام خود اسے کرنا ہوگا۔ کوئی دوسرا یہ کام اس کے لیے نہیں کرسکتا۔ جب ہم کسی شخص یا جگہ کو پہچانتے ہیں تو اپنے ذاتی تجربے سے ایسا کرتے ہیں۔ جب خودی کسی مقصد کے لیے جد و جہد کرتی ہے تو اپنی اندرونی رہبری میں یہ کام انجام دیتی ہے جس سے اس کی آزادی کا اظہار ہوتا ہے [۱]

خودی کو اپنے وجود اور اپنے عمل کا گہرا شعور ہوتا ہے۔ وہ اپنی قوتِ ارادی سے جد و جہد کی آزادی اور توانائی حاصل کرتی ہے۔ خودی اپنے اندر غیر خود کو اپنی مرضی سے پناہ دیتی ہے تاکہ کسی مقصد کے حصول کے لیے آگے بڑھے۔ اس کی ترقی غیر خود کے بغیر ممکن نہیں۔ خارجی عالم اس کی جد و جہد کی جولانگاہ ہے۔ مقصد کے لیے جد و جہد خودی کو توانائی بخشتی ہے، اس سے غرض نہیں کہ مقصد حاصل ہوا یا نہیں۔ اس کی بقا کے لیے حرکت اور سفر دائمی طور پر جاری رہنا چاہیے۔ اگر مقصد حاصل ہو جائے تو خودی کے لیے ضعف کا باعث ہوگا۔ ایک مقصد کے حصول کے بعد دوسرا مقصد خودی کے سامنے رہنا ضروری ہے۔ دائمی حرکت و عمل ہی فکر کی اعلاترین شکل ہے:

سفر اندر حضر کردن چنین است — سفر از خود بخود کردن ہمین است
مجو پایاں کہ پایانے نداری — بپایاں تا رسی جانے نداری
بپایاں نا رسیدن زندگانی است — سفر مارا حیاتِ جاودانی است

خودی رازِ درونِ حیات اور بیداریِ کائنات ہے۔ ازل اس کے پیچھے اور ابد سامنے ہے۔ وہ زمانے کے دھارے پر بہتی ہوئی اس کی موجوں کے طمانچے کھانے میں لذت محسوس کرتی ہے۔ اسے سکون و عافیت پسند نہیں۔ اس کی خصوصیت دائمی اضطراب و کشمکش ہے کہ اسی سے وہ اپنا تحقق کرتی ہے۔ خودی اقبال کی شاعری اور فکر کا کلیدی لفظ ہے۔ اس سے قاری کے لیے ایسا مرکزی تاثر پیدا ہو جاتا ہے جس کے گرد احساس و فکر کے بہت سے مبہم حلقے حرکت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ انسانی خودی میں ابدی زندگی کے

[۱] اسلامی الہیات کی جدید تشکیل۔ ص ۱۵۲

تمام ممکنات موجود ہیں۔ ارتقا کا دار و مدار اس پر ہے کہ دائمی آرزومندی اور جستجو سے ان خلقی ممکنات کو نمایاں کیا جائے۔ اسی کو اقبال عشق و شوق کہتا ہے۔ اس طرح خودی اور عشق ایک دوسرے سے وابستہ و پیوستہ ہو جاتے ہیں تاکہ انسان کو فطرت کے جبر پر قابو حاصل ہو۔

اقبال نے خودی کے تصور کو جو معنی دیے ہیں وہ ان سے بالکل مختلف ہیں جو صوفیہ نے دیے تھے۔ صوفیہ کے یہاں خودی کے ساتھ ذم کا پہلو موجود رہا اور ان کی کوشش یہ رہی کہ خودی کے احساس کو جہاں تک ہو سکے مٹا دیا جائے۔ اس کے برخلاف اقبال کے تصورات کا مرکزی نقطہ خودی کی تربیت اور استحکام ہے کہ بغیر اس کے انسانی شعور آزادی اور حرکت کے اصول سے بے گانہ رہے گا۔ میرا خیال ہے کہ خودی کے تصور میں اقبال نے جرمن مفکروں کا اثر قبول کیا ہے۔ خاص کر نٹشے اور فشٹے کا۔ فشٹے نے عقل کے ساتھ انسانی ارادے کی اہمیت کو واضح کیا۔ فشٹے کے نزدیک خودی یا ایغو انسان کے تمام تجربوں کا ماخذ ہے۔ جتنی اس کی ترقی ہوگی اتنی ہی انفرادیت کا جوہر نمایاں ہوگا اور انسان جبر و لزوم کی رکاوٹوں پر غلبہ حاصل کر سکے گا۔ اس نے حرکت اور عمل پر بھی بہت زور دیا اور جرمن قوم کو نپولین کے سیاسی تسلّط کے خلاف بغاوت پر اُبھارا۔ اس کا کہنا تھا کہ خودی یا ایغو کا نشو و نما صرف آزادی کی فضا ہی میں ممکن ہے۔ اقبال نے بھی ہند کے ماتے مسلمانوں کو جھنجھوڑ کر جگانے کے لیے خودی کی تعلیم کا حربہ استعمال کیا۔ پیہم عمل سے انسان کی محدود ایغو ذات باری کی مطلق ایغو کے مثل ہو جاتی ہے۔ فشٹے کا خیال تھا کہ خودی کی نشو و نما اور ترقی غیر خود کے وجود کے بغیر ادھوری رہتی ہے۔ ایک مرحلہ ایسا آتا ہے جب غیر خود، خودی کا جز بن جاتا ہے۔ اس خیال کو بھی اقبال نے گلشن راز جدید میں اپنے مخصوص انداز میں پیش کیا ہے۔ خودی کی ارتقائی شکل انسان کامل میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ نٹشے نے سپرمین کو خودی کا مقصود و منتہا بتایا ہے۔

مغربی حکما کے اثر کو تسلیم کرنے کا یہ ہرگز مطلب نہیں ہے کہ اقبال کی عظمت اور اس کے کمال پر کوئی حرف آئے۔ اقبال نے دوسرے مفکروں کے جو خیالات لیے انھیں اپنی شخصیت کے رنگ میں رنگ لیا اور وہ اسی کے ہو گئے۔ اسلامی روایات میں بھی

خودی کی نسبت اشارے ملتے ہیں۔ ابن عربی اور جیلی کے یہاں جو نظریات ہیں وہ اتنے واضح نہیں ہیں جیسے کہ فشٹے کے تصورات جن میں انا کی انفرادیت کو عقلی نظام کے طور پر پیش کیا گیا جو تمام مشاہدات کی خالق ہے۔ اقبال نے مغربی حکما کے وہی خیالات لیے ہیں جو اسلامی روایات کے موافق تھے یا ان سے مماثلت رکھتے تھے۔

اسرارِ خودی میں انفرادیت کا جو تصور پیش کیا گیا ہے اس کی ترقی یافتہ شکل گلشن رازِ جدید میں نظر آتی ہے۔ اس میں خودی بجائے جُزوی حقیقت کے کُلی حقیقت کی صورت میں جلوہ گر ہے۔ عالم محسوسات میں بھی سوائے حق تعالا کے کچھ نہیں ہے۔ عالم فانی ہے، خودی باقی ہے، اس لیے کہ وہ الوہیت کا مظہر ہے۔ خودی کے ذریعے سے انسان خدا کا زندہ اور محسوس تجربہ حاصل کرتا ہے۔ قدیم صوفیہ اسی کو بقا باللہ کہتے تھے۔ قرآن نے انائے مطلق کو انسان کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب بتایا ہے۔ اقبال خودی کو حق کہتے ہیں اور اس طرح منصور کے اناالحق کے دعوے کی تائید کرتے ہیں:

خودی را حق بداں باطل مپندار   خودی را کشتِ بے حاصل مپندار
وجود کوہسار و دشت و در ہیچ   جہاں فانی، خودی باقی دگر ہیچ
بخود گم بہرِ تحقیقِ خودی شو   اناالحق گوے و صدیقِ خودی شو

اقبال کا خیال ہے کہ خدا کائنات میں جاری و ساری اور جلوہ فگن ہے اور انسانی وجود میں بھی اس کی ذات کے اسرار پوشیدہ ہیں۔ فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ۔

گفت آدم؟ گفتم از اسرارِ اوست
گفت عالم؟ گفتم او خود روبروست

(جاوید نامہ)

'پیامِ مشرق' میں کہا ہے کہ اگر خدا کو تلاش کرو گے تو سوائے اپنی ذات کے کچھ نہ ملے گا اور اگر اپنی خودی کو تلاش کرو گے تو سوائے خدا کے کچھ نہیں نظر آئے گا۔ اس طرح انفرادیت اور کلیت ایک دوسرے سے ہم آغوش ہو گئی ہیں۔ یہاں اقبال وحدتِ وجود کے بہت قریب ہے:

کرا جوئی چرا در پیچ و تابی   کہ او پیداست تو زیرِ نقابی

تلاشِ او کنی جز خود نہ بینی
تلاشِ خود کنی جز او نیابی

اقبال کے خودی کے تصور میں فشٹے کا اثر ضرور ہے لیکن اس نے اس پر اپنا مخصوص رنگ چڑھا دیا ہے۔ فشٹے کے یہاں خودی کی آزادی پر کوئی قید نہیں۔ اس کے برخلاف اقبال کے نزدیک خودی جب تک بندگی اور عبودیت نہ اختیار کرے اس کا صالح نشوونما ممکن نہیں۔ جس طرح اس نے نٹشے کے فوق البشر کو مشرف باسلام کیا، اسی طرح فشٹے کی خودی کو اسلامی روایات کے بموجب عبودیت کا پابند کر دیا۔ یہ فکر کا تضاد نہیں بلکہ فکر کی توانائی پر دلالت کرتا ہے۔ جس طرح نمک کی کان میں جو کچھ گر جائے چاہے وہ نجس اور ناپاک ہی کیوں نہ ہو، نمک بن جاتا ہے اور اس کی ساری ناپاکی اور نجاست دور ہو جاتی ہے۔ اسی طرح افکار کی دنیا میں بھی اسی قسم کا عمل نظر آتا ہے۔ دنیا کا کوئی مفکر ایسا نہیں جس نے کسی نہ کسی کا اثر نہ قبول کیا ہو۔ اگر اس کی فکر و شعور کی توانائی نے دوسروں کے تصورات کو اپنا مخصوص رنگ دینے میں کامیابی حاصل کر لی تو گویا وہ تصورات اس کی فکر کا جز بن گئے۔ انسان جو غذا کھاتا ہے وہ جسم کا غیر ہوتی ہے لیکن جزوِ بدن بننے کے بعد اس کی غیریت فنا ہو جاتی ہے۔ جزوِ بدن بننے کے بعد وہ کھانے والے کی شخصیت کا حصہ بن جاتی ہے، ایسا حصہ جسے علاحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ اسلام کی امتزاجی اور ترکیبی بصیرت میں ہمیں قدم قدم پر یہ بات دکھائی دیتی ہے۔ اقبال کے خودی کے تصور میں ہمیں جدید اسلامی تصوف کا جلوہ نظر آتا ہے۔ اس نئے تصوف میں قدیم اور جدید کی لطیف آمیزش اور توانائی اور تابناکی ہے۔

ذہن، عالم کی ہر چیز میں شک کر سکتا ہے لیکن اپنے وجود کے متعلق اسے یقین ہوتا ہے کہ "میں ہوں"۔ جو چیز شک کرتی ہے اس کا وجود یقینی ہے:

اگر گوئی کہ من وہم و گمان است		نمودش چوں نمودِ این و آن است
بگو با من کہ دارائے گماں کیست؟		یکے در خود نگر آں بے نشاں کیست؟
خودی پنہاں ز حجت بے نیاز است		یکے اندیش و دریاب ایں چہ راز است
خودی را حق بداں باطل مپندار		خودی را کشتِ بے حاصل مپندار

خودی کے وجود کا انحصار ذاتِ باری پر ہے جو کائنات کا خالق ہے۔ اس کی نمود بھی نمودِ حق سے ہے۔ اگر دریا نہ ہوتا تو خودی کا تابندہ گوہر کبھی نہ ہوتا۔ یہاں یہ بات خاص طور پر توجہ کے قابل ہے کہ صوفیہ کی طرح اقبال نے دریا اور قطرہ کی تمثیل کے بجائے دریا اور گوہر کا ذکر کیا ہے۔ خودی قطرہ نہیں جو دریا کا جزو بن جائے بلکہ گوہر ہے جو دریا کے قرب و اتصال کے باوجود اپنی ہستی کو قائم رکھتا ہے۔ دوسری جگہ انسانی وجود اور ذات الوہیت کی علاحدگی کو اس طرح واضح کیا ہے:

خودی روشن ز نور کبریائی است ‏ رسائی ہاے او از نارسائی است

جدائی از مقاماتِ وصالش ‏ وصالش از مقاماتِ جدائی

اقبال انسانی خودی کا استحکام اور استقلال چاہتا ہے لیکن اسی کے ساتھ عبودیت کے ذریعے اس میں بے خودی اور شکستگی کی کیفیت پیدا کرنا ضروری خیال کرتا ہے۔ اس طرح خودی کی ناہمواری دور ہو جاتی ہے اور وہ باری تعالیٰ اور اپنے ہم جنسوں کی نظر میں قابلِ قدر بن جاتی ہے۔ اس کے نزدیک خودی کے ارتقا کی تین واضح منزلیں ہیں: خودگری، خودنگری اور خودشکنی۔ یہ آخری منزل خودی کا سب سے بلند مقام ہے۔ 'میلادِ آدم' میں وہ اس طرح شروع کرتا ہے:

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد ‏ حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد

فطرت آشفت کہ از خاک جہانِ مجبور ‏ خودگرے، خودشکنے، خودنگرے پیدا شد

اصل میں قافیے کی خاطر وہ خودشکنے کو خودنگرے سے پہلے لے آئے ہیں۔ اسرار خودی اور رموز بے خودی کے مطالعے سے میرے اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔ خودی کا کمال بیخودی اور خودشکستگی میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اردو میں بھی اس مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے:

تو بچا بچا کے نہ رکھ اسے ترا آئینہ ہے وہ آئینہ

کہ شکستہ ہو تو عزیز تر ہے نگاہِ آئینہ ساز میں

اقبال کا خیال ہے کہ انسان پہلے اپنی خودی کے نور میں اپنا مشاہدہ کرتا ہے، پھر اسی

نور سے جماعت کا شعور حاصل کرتا ہے۔ جب کہ وہ دوسروں کی نظر سے خود کو دیکھتا ہے اور پھر سب سے آخر میں وہ اپنی خودی کے نور سے ذاتِ حق کا شعور حاصل کرتا ہے اور پھر ذاتِ حق کے نور سے اپنے آپ کو دیکھتا ہے۔ اس طرح خودی اپنی تکمیل کی منزلیں طے کرتی ہے:

شاہدِ اول شعورِ خویشتن ۔۔۔ خویش را دیدن بنورِ خویشتن
شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے ۔۔۔ خویش را دیدن بنورِ دیگرے
شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق ۔۔۔ خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق

اس ضمن میں وہ اپنے ایک خط میں رقم طراز ہے:

"حدود خودی کے تعین کا نام شریعت ہے اور شریعت کو اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔ جب احکامِ الٰہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ امیال و عواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیہ نے فنا کہا ہے۔ بعض نے اسی کا نام بقا رکھا ہے لیکن ہندی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے مسئلۂ فنا کی تفسیر فلسفۂ ویدانت اور بدھ مت کے زیرِ اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے۔ میرے عقیدے کی رو سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی میں میری تمام تحریریں اسی تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہے۔"[1]

جو چیز خودی کو استحکام اور وسعت بخشتی ہے وہ خیر ہے اور جو اس کو ضعیف و مضمحل کرتی ہے وہ شر ہے۔ انا کی جستجو کا منتہا خود اپنی تحدید و تعریف ہے تاکہ وہ اپنے آپ کو کائناتِ فطرت میں موثر بنا سکے۔ حلاج کا دعوا انا الحق انسانی شخصیت کا بے باک تحقق ادّعا تھا۔ خودی کا راگ کائناتِ ہستی کے ہر ذرّے میں سنائی دیتا ہے، لیکن اس کا

[1] اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۲۰۳

انتہائی کمال انسان میں ظاہر ہوا۔ 'اسرارِ خودی' کے پہلے ایڈیشن کے دیباچے میں اقبال نے اپنے تصورِ خودی کی نسبت لکھا ہے:

"یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں، یہ پُر اسرار شے جو فطرتِ انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے، یہ خودی یا انا یا میں جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے، جو تمام مشاہدات کی خالق ہے، مگر جس کی لطافت مشاہدے کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لا سکتی، کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے، یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنے فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریبِ تخیل یا دروغِ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟ اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرزِ عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکما و علما نے کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب پیدا کرنے کے لیے دماغ سوزی نہ کی ہو۔"

ذات یا خودی انفرادیت سے علاحدہ ہے۔ پتھر اور درخت میں انفرادیت ہوتی ہے لیکن وہ خودی کے جوہر سے محروم ہوتے ہیں۔ خودی روحانی شے ہے جس کی تعمیر سعی و جہد کے بغیر ممکن نہیں۔ سعی و جہد کا نتیجہ ہے غم۔ اس غم سے خودی کی وحدت پیدا ہوتی ہے جو ہر تغیر میں برقرار رہتی ہے۔ اس وحدت کی بدولت وہ ہر اس کشاکش کو برداشت کر لیتی ہے جو عالمِ فطرت یا عالمِ عمرانی کی ناموافقت سے پیدا ہوتی ہے۔ فطرت کے نظامِ عام میں انسان کی حیثیت حقیر ہے۔ اسی طرح عمرانی طور پر دیکھا جائے تو فرد سوسائٹی کا ایک ادنا جز ہے لیکن خودی کے تخلیقی عمل کے مدِنظر انسان کی عظمت کی کوئی انتہا نہیں۔ خودی انسان کو مقصود بالذات بناتی اور اسے اپنے مقدر کا احساس کراتی ہے۔ خودی کا وجود اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ روح نے مادے پر فتح حاصل کر لی۔ فطرت میں ارتقا ہوتا ہے لیکن خودی تخلیق کرتی ہے۔ خودی انسان کی اندرونی زندگی کو بجائے جبر کے آزادی سے آشنا کرتی

ہے۔ سلسلۂ اسباب کی جگہ یہاں روح کے عمل کی آزادی ہوتی ہے۔ ارتقا زمانے کا پابند ہے۔ برخلاف اس کے روح کے تغیرات زمانے کو اپنا پابند بناتے ہیں تاکہ خودی کی تکمیل ہو۔ حفظِ خودی زندگی کی سب سے گراں بہا امانت ہے:

غافل نہ ہو خودی سے کر اپنی پاسبانی
شاید کسی حرم کا تو بھی ہے آستانہ

خود شناسی کی راہ میں سالک اپنے آپ میں ایسا گم ہو جاتا ہے کہ عالم کی جلوہ آرائیاں اسے اپنی جانب متوجہ نہیں کرتیں۔ اقبال کہتا ہے کہ دوست کے جلوے کا سارا عالم تماشا کر رہا تھا، لیکن میں اپنے آپ میں ایسا کھویا ہوا تھا کہ مجھے فرصتِ تماشا بھی نہ ملی۔ حسن کی تخلیق جو فن کا مقصود و منتہا ہے، بغیر اس انہماک کے ممکن نہیں:

نظر بخویش چناں بستہ ام کہ جلوۂ دوست
جہاں گرفت و مرا فرصتِ تماشا نیست[۱]

انفرادیت نباتی اور حیوانی عالم میں ملتی ہے۔ درخت بھی اپنی انفرادیت اور وحدت رکھتا ہے لیکن جب وہ سوکھ جاتا ہے تو یہ وحدت مٹ جاتی ہے اور اس کے مختلف اجزا غیر نامیاتی مادّے میں مل جاتے ہیں۔ حیوان کی وحدت نباتی وحدت سے زیادہ ہے۔ اعصابی نظام اور بدن کی صورت کی بدولت ماحول سے علاحدگی اور تفرّد اور نمایاں ہو جاتا ہے۔ حیوان کے حرکات و سکنات جبلّت کے مطابق ہوتے ہیں اور وہ اپنی نوع کی خصوصیات کو دہراتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کی وحدت نوعی ہے نہ کہ انفرادی۔ لیکن انسانی زندگی میں تفرد اعلاترین مرتبے پر نظر آتا ہے جسے ہم خودی کہتے ہیں، وہ ان تعلقات کا مرکز اور محور ہوتی ہے جو انفرادیت غیر خود سے قائم کرتی ہے جس میں فطرت اور معاشرہ دونوں شامل ہیں۔

[۱] بیدل نے اسی مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے:

ستم است اگر ہوست کشد کہ بسیرِ سرو و سمن در آ
تو ز غنچہ کم نہ دمیدۂ در دل کشا بہ چمن در آ

پئے نافہ ہائے نجستہ بو مپسند زحمتِ جستجو
بخیالِ حلقۂ زلف او گرہے خورد بہ ختن در آ

انسانی خودی کی نشو و نما میں فطرت اور ذہن دونوں شریک ہیں۔ خودی اپنے آپ کو اپنا معروض بنا لیتی ہے۔ انسانی روح کی یہ صلاحیت کہ وہ اپنے سے ماورا ہو جائے اس کو ایک جدا امتیازی وجود بخشتی ہے۔ اس خود شعوری کے باعث خودی عالم فطرت کو غیر خود کی حیثیت سے تصور کرتی ہے۔ شعورِ ذات، خودی کی خاص شان ہے اور یہی انسانی آزادی کی بنیاد اور خودی کی یکتائی کا موجب ہے۔ انسانی شعور فطری عمل و مرور ہی سے ماورا نہیں بلکہ خود اپنی ذات سے بھی ماورا ہے، اس لیے اس کے تجربوں کی کوئی حد نہیں۔ انسانی خودی میں جو فطری رجحان ودیعت ہیں انھیں قوتِ ارادی دوسرے محرکوں سے ہم آمیز کر کے ان کی نئی نئی صورتیں تخلیق کرتی ہے۔ یہ کام صرف انسان ہی کر سکتا ہے۔ کائنات کی کوئی دوسری ہستی نہیں کر سکتی، کیوں کہ کسی میں بھی خود شناسی کا وصف موجود نہیں۔

ان اشعار میں خودی کی نسبت کہتے ہیں کہ اسی کے عرفان سے ہر فردِ بشر عظمت حاصل کر سکتا ہے:

ہر چیز ہے محوِ خود نمائی ہر ذرہ شہیدِ کبریائی
بے ذوقِ نمود زندگی موت تعمیرِ خودی میں ہے خدائی
رائی زورِ خودی سے پربت پربت ضعفِ خودی سے رائی
اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں باقی ہے نمودِ سیمیائی

فن اور تہذیب کی تخلیق بھی خودی کی مرہونِ منت ہے۔ اگر کسی تہذیب میں تخلیقی صلاحیت کمزور ہو جائے تو بہت جلد وہ مٹ جاتی ہے۔ 'ضربِ کلیم' میں ایک نظم کا عنوان 'تخلیق' ہے۔ اس میں کہتے ہیں کہ کائنات میں ہر قسم کی تخلیق کا محرک عرفانِ ذات ہے۔ بغیر اس کے زندگی جدت سے محروم ہو جاتی ہے:

جہانِ تازہ کی افکارِ تازہ سے ہے نمود کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا
خودی میں ڈوبنے والوں کے عزم و ہمت نے اس آبجو سے کیے بحرِ بے کراں پیدا
وہی زمانے کی گردش پہ غالب آتا ہے جو ہر نفس سے کرے عمرِ جاوداں پیدا
خودی کی موت سے مشرق کی سرزمینوں میں ہوا نہ کوئی خدائی کا رازداں پیدا

ہوا ے دشت سے بوے رفاقت آتی ہے
عجب نہیں ہے کہ ہوں میرے ہم عناں پیدا

اپنی نظم 'دین و ہنر' میں بھی اقبال نے بتایا ہے کہ سرود و شعر و سیاست اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات ہیں، ورنہ سراپا فسون و افسانہ ہیں۔ جب ادب و دین خودی سے بیگانہ ہوجاتے ہیں تو قومیں برباد ہوجاتی ہیں اور ان کی تخلیقی صلاحیت مفقود ہوجاتی ہے:

سرور و شعر و سیاست، کتاب و دین و ہنر — گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یکدانہ
ضمیرِ بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی — بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عینِ حیات — نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیرِ فلک اُمتوں کی رسوائی — خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

اقبال کے نزدیک خودی اور زندگی مترادف ہیں۔ خودی ذوقِ تسخیر بھی ہے اور ذوقِ خود آگہی بھی۔ یہی ذوقِ طلب کی محرک ہے۔ اس لیے اس کا اثبات اور استحکام ضروری ہے۔ اس کے برخلاف صوفی کہتا ہے کہ خودی کا احساس وجود کو اپنے اصل یعنی ذاتِ واجب میں جذب ہونے سے روکتا ہے اس لیے اسے مٹا دینا چاہیے۔ انسان کا منتہاے مقصود یہ ہے کہ وہ حیات کلی میں جذب ہوجاے جیسے قطرہ دریا میں جذب ہوجاتا ہے۔ قطرہ اور دریا کی تشبیہ سے سارا متصوفانہ ادب بھرا پڑا ہے۔ یہی ترکِ خودی ہے جس کی اقبال نے مخالفت کی ہے۔ وہ ذاتِ واجب میں جذب ہونے کے بجاے اس کو اپنے میں جذب کرلینا چاہتا ہے تاکہ اس کا قرب و اتصال حاصل ہو۔ صوفیانہ مسلک کے شارح محمود شبستری نے خودی کو کفر قرار دیا اور اس سے چھٹکارا پانے کی تلقین کی:

خراباتی شدن از خود رہائی است
خودی کفر است گر خود پارسائی است

اقبال خودی کو زندگی کے تحفظ کا تعویذ قرار دیتا ہے:

خودی تعویذِ حفظِ کائنات است
نخستیں پرتوِ ذاتش حیات است

صوفیوں کی بے خودی یہ ہے کہ خودی سے رہائی مل جائے۔ اقبال کی بے خودی یہ ہے
اپنے آپ کو ملت کے مقاصد اور آرزوؤں میں گم کردے تاکہ گل سے چمن بن جائے:

در جماعت خودشکن گردد خودی
تا ز گل برگی چمن گردد خودی

اقبال کے خودی اور بے خودی کے تصور اور صوفیہ کے تصور میں بڑا فرق ہے۔
ں نے تصوف سے یہ اصطلاحیں مستعار لے کر انھیں بالکل دوسرے معنی پہنا دیے۔
ں کہیں اقبال روایتی تصوف سے قریب آجاتا ہے لیکن پھر ایک دم سے وہ چونک
ہے اور اپنے خاص مفہوم کو دوسرے انداز میں پیش کر دیتا ہے۔ روایتی تصوف
اس کا اختلاف آخر تک قایم رہا، گو کہ آخری زمانے میں اس کے خیالات میں لچک
ہو گئی تھی۔ چنانچہ اسرارِ خودی کے تصورات اور گلشنِ رازِ جدید کے خیالات میں
ں جگہ یہ فرق صاف نظر آتا ہے۔ بایں ہمہ اقبال نے عام طور پر خدا اور خودی کے
ق میں خدا کی تنزیہی ماورائیت کو برقرار رکھنے کی کوشش کی، اس واسطے کہ
را سے تسلیم کرنے کے اخلاقی عمل معنی خیز نہیں بنتا۔ چنانچہ ایک جگہ کہا ہے کہ انسانی خودی
ب رہ کر اس کی جدائی میں تڑپتی ہے۔ نہ ہم اس کے بغیر رہ سکتے ہیں اور نہ وہ ہمارے بغیر
سکتا ہے۔ جدائی اور مہجوری انسان کی بڑی دولت ہے جسے کبھی ہاتھ سے نہیں
بنا چاہیے:

از خود را بریدن فطرتِ ماست — تپیدن نا رسیدن فطرتِ ماست
نہ او بے ما، نہ ما بے او چہ حالست — فراقِ ما فراق اندر وصالست
جدائی خاک را بخشد نگاہے — دہد سرمایۂ کوہے بکاہے
چہ خوش سودا کہ نالد از فراقش — ولیکن ہم ببالد از فراقش

(گلشنِ رازِ جدید)

فراق اور مہجوری کے متعلق اقبال اور اس کے مرشد مولانا رومؔ میں تھوڑا سا اختلاف نظر
ہے۔ اقبال فراق کا قدرداں ہے اور اسے انسانی ارتقا کے لیے ضروری خیال کرتا ہے۔
ں کے برخلاف مولانا رومؔ نے اپنی مثنوی شروع ہی اس سے کی ہے، نے اپنے نیستاں میں
نے کے لیے بے تاب ہے اور جب تک وہ وہاں نہ پہنچ جائے ڈانواڈول اور پریشان و مضطرب
ں ہے۔ مولانا نے قرب کے لیے وصل کا لفظ استعمال کیا ہے:

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش

مولانا رومؔ کے وصل کے تصور کے خلاف اقبال کے یہاں جدائی اور فراق کو عینی
ل میں پیش کیا گیا ہے تاکہ دائمی آرزومندی میں کمی نہ آئے۔ فراق اور آرزومندی کے
ف و سرور کو وہ ترک کرنے کو تیار نہیں معلوم ہوتا۔

اسلام نے خودی کی آزادی کو عبدیت سے محدود کیا ہے کہ بغیر اس کے اس کی تعمیری
ایتیں بروئے کار نہیں آسکتیں اور اس کا حقیقی نشوونما نہیں ہو سکتا تاکہ وہ تاریخ کی
ں اور فطری میلانوں کا مقابلہ کر سکے اور ان پر قابو پا سکے۔ عبدیت ہی سے خودی کا تحفظ
ن ہے۔ باطنیت میں یا تو خودی خدا بننے کا دعوا کرتی ہے جو اس کے بس کی بات نہیں
ھر بے امتیاز ابدیت میں ضم ہو جاتی ہے اور اس کا علاحدہ وجود باقی نہیں رہتا۔ اسی طرح
لیت بھی خودی اور غیر خود کے شعور و امتیاز کو مٹانا چاہتی ہے۔ اس لیے کہ اس کے
یک عمرانی عمل اصل حقیقت ہے نہ کہ انفرادی عمل۔ عقلی عالم گیریت انفرادیت کی حریف
یں ہو سکتی۔ وہ اس کو ساری خرابیوں کا ذمہ دار ٹھہراتی ہے۔ یہ یک طرفہ نقطۂ نظر ہے۔
ار کی حامل انفرادیت ہی ہو سکتی ہے۔ تہذیب و تمدن کی قدریں بھی اپنے کو افراد ہی کے
سط سے ظاہر کرتی ہیں۔ عمرانی کلیت تجرید ہے۔ وہ تخلیقی ذمہ داری سے عہدہ برآ
یں ہو سکتی۔

خودی کا اسلامی تصور یہ ہے کہ فرد مخلوق ہے جس کی ذات میں ذاتِ باری نے
انتہا امکانات پوشیدہ رکھے ہیں جو سب کے سب زندگی میں ظاہر نہیں ہوتے۔

دی اپنے شعور کے اعلاترین نقطے پر پہنچ کر بھی عبدیت کے عقیدے کے مطابق تابع اور
رود رہتی ہے اس واسطے کہ اس کا تعلق فانی بدن سے ہے۔ خودی کے مسئلے کو اس
ت تک نہیں سمجھا جاسکتا جب تک کہ زندگی کے اس تضاد اور تناقض کو نہ سمجھا جائے
زندگی فطرت کا جز بھی ہے اور اس سے ماورا بھی۔ وہ محدود بھی ہے اور فطرت پر
ے کی صلاحیت بھی رکھتی ہے، وہ پابند بھی ہے اور آزاد بھی۔ انسانی خودی کی نجات یہ
ہیں کہ وہ ذاتِ باری میں فنا ہوجائے بلکہ یہ ہے کہ وہ اپنے ارادے کو خالقِ کائنات کے
ارادے کا تابع کر دے۔ نجات اس میں نہیں کہ خودی ارادے کو فنا کر دے۔ اگر
ودی ارادے کو فنا کردے تو اپنی خواہشوں اور فطری میلانوں کی مناسب تحدید کیسے
رے گی جو اخلاق کی بنیاد ہے۔ خودی اخلاق کی خالق ہے، جس طرح خودی کا خالق خدا
ہے۔ انسان جب اخلاق کی تخلیق کرتا ہے تو اپنی آزادی کے وصف کو بہترین طریقے
استعمال کرتا ہے۔ لیکن اخلاق کی خالق ہونے کے ساتھ خودی اپنی عبدیت کو نہیں
ھولتی، اس لیے کہ قدروں اور کمالات کی انتہا ذاتِ باری تعالا کا وجود ہے، جو
یر و فلاح اور مذہب و اخلاق کا سرچشمہ ہے۔ اسی کو مولانا رومؔ نے "منزلِ ماکبریا
ست" کہا ہے۔ اقبالؔ کے پیشِ نظر بھی نفسِ انسانی کا یہی مقصود ہونا چاہیے۔

خودی کا احساس ہمارے وجود سے وابستہ ہے۔ جب ہم کسی چیز کا علم حاصل
رتے ہیں تو اس وقت بھی ہمیں اپنی ذات کا احساس رہتا ہے۔ شعورِ ذات کا
ھارا ہماری ہر سعی کی تہہ میں برابر بہتا رہتا ہے۔ وہ اس خاموشی سے بہتا ہے کہ
خل ہوئے بغیر ہماری زندگی کے ہر شعوری عمل میں اس کا اثر موجود رہتا ہے۔ یا یوں
لہیے کہ احساسِ ذات ہمارے شعور کے ساتھ وابستہ ہے جس سے اس کو علاحدہ
نہیں کیا جاسکتا۔ یہی ایک ایسی حقیقت ہے جس کا تجزیہ کیے بغیر ہم وجدان کے ذریعے
دراک کرتے ہیں۔ اس حقیقت کے تعین میں ہماری فکر، خواہش اور جذبہ سب
رابر کے شریک ہوتے ہیں۔ اسی لیے خودی کا احساس ہماری پوری شخصیت پر حاوی
ہوتا ہے۔

اقبال نے خودی کی توسیع و بقا کو اپنے فلسفۂ تمدن کا سنگِ بنیاد قرار دیا ہے، اس لیے کہ اس کی زندگی کی تمام قدروں کی تخلیق و تکوین نفسِ انسانی کے توسط سے عمل میں آتی ہے۔ جس نظامِ تمدن میں انفرادی قوتِ ایجاد کمزور ہو جائے، وہ اپنی تباہی کا سامان خود اپنے اندر پوشیدہ رکھتا ہے۔ انسانی زندگی کے قدروں کے معیار ایک طرف تو معرفتِ ذات اور دوسری طرف غیر خود یعنی فطرت اور معاشرے سے تعلق کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ خودی جب تک اقدار و مقاصد کی تخلیق کرتی ہے اس وقت تک انسانی زندگی کی نمو پذیری جاری رہتی ہے۔ اسی 'زورِ خودی' کی بدولت حیاتِ عالم اور زندگی کی استواری پیدا ہوتی ہے۔ یہ وہ وحدت ہے جو زندگی کے نظم و ضبط کا مرکزی نقطہ ہے۔ اس نقطے کے گرد انسانی شخصیت اپنا استحکام و تحقق اور اپنے آپ کو کائنات میں موثر بنانے کا سامان بہم پہنچاتی ہے۔ خودی کا استحکام زندگی کا واحد معیار ہے جس سے اس کی وسعتوں کی پیمائش ممکن ہے۔ پانی کا قطرہ جب حرفِ خودی از بر کر لیتا ہے تو اپنی ہستیِ بے مایہ کو گوہر بنا دیتا ہے۔ سبزہ جب اپنی ذات میں اُگنے کی قوت پیدا کر لیتا ہے تو سینۂ گلشن کو چاک کر ڈالتا ہے۔ خودی کی یہ خاصیت ہے کہ وہ اپنے نمو اور بقا کے لیے آزادی اور عمل کے بے پایاں امکان تلاش کرتی رہے۔ اس کی بدولت زندگی کی جوئے نرم رو قلزم بن جاتی ہے۔ اس کے امکان بے شمار ہیں اور اس کی قوتوں کی کوئی حد نہیں:

قطرہ چوں حرفِ خودی از بر کند ہستیِ بے مایہ را گوہر کند
سبزہ چوں تابِ دمید از خویش یافت ہمتِ او سینۂ گلشن شگافت
چوں خودی آرد بہم نیروے زیست می کشاید قلزمے از جوے زیست

تب و تابِ جاودانی سے پیکرِ خاکی کو وہ شرف نصیب ہوتا ہے جس تک فرشتوں کی رسائی ممکن نہیں۔ ذرہ، شوقِ بے حد سے رشکِ مہر بن جاتا ہے اور اس کے سینے کی وسعت میں 'نہ سپہر' سما سکتے ہیں۔ 'اسرارِ خودی' میں اقبال نے الماس اور کوئلے کا مکالمہ لکھا ہے جس میں یہ نکتہ واضح کیا ہے کہ اثباتِ ذات

سے سیرت میں چمک دمک پیدا ہوتی ہے۔ ایک دن معدن میں کوئلے نے الماس سے
ہم دونوں ایک ہی جگہ رہتے ہیں۔ ہمارے عناصر کی کیمیاوی ساخت بھی بہت
تی جلتی ہے۔ پھر یہ کیا بات ہے کہ میری حیثیت تو خاک سے بھی کم ہے اور تیرے
و کمال کی دنیا میں دھوم ہے۔ مجھے لوگ ٹھوکریں مارتے ہیں اور تجھے ہاتھوں ہاتھ
ہیں۔ الماس نے جواب دیا کہ میں نے کش مکش کا پیچ و تاب کھا کر اور جوکھوں
پڑ کر اپنے میں پختگی پیدا کر لی، اسی وجہ سے میرا سینہ جلووں سے معمور ہو گیا۔ تو
ی جوکھوں میں نہیں پڑا، اس لیے تیرے عناصر منتشر اور تیرا وجود خام رہا۔ اب
ی نرم اندامی کے باعث لوگ تجھ کو جلانے کے کام میں لاتے ہیں۔ اگر تو بھی
مقصد کے تحت سخت کوشی اختیار کرتا تو تیری روشنی سے بھی دو عالم روشن
جاتے۔ زندگی کی آبرو و صلابت اور قومی سیرت کے ذریعے قائم رکھی جا سکتی ہے۔
انی اور نرم اندامی کا نتیجہ ہے بے کسی اور کس مپرسی۔ یہ حکایت اس شعر کی تفسیر ہے:

چوں حیاتِ عالم از زورِ خودی است
پس بقدرِ استواری زندگی است

خودی کا یہ بھی خاصا ہے کہ وہ اپنے گوناگوں تجربوں سے اپنے آپ کو مستحکم کرے۔
اپنے تحقق و تکمیل کے پیہم سفر کو کبھی کسی منزل پر ختم نہیں کرتی۔ جب ایک منزل
اس کا قافلہ پہنچ جاتا ہے تو ذرا دم لے کر وہ اور آگے بڑھتی ہے اور نئی نئی منزلوں
پہنچنے کا شوق اسے بے چین کر دیتا ہے۔ رہ نوردِ شوق کا سفر کبھی ختم نہیں
تا اور کوئی مقام اس کے لیے انتہائے راہ کا حکم نہیں رکھتا۔ اس کی بے نیازی
یہ عالم ہے کہ اگر لیلا بھی ہم نشیں ہو تو محمل کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے اور اپنے
وقِ بادیہ پیمائی کو اعتباری تقییدات کا پابند نہیں کرتا:

رہ نوردِ شوق ہے منزل نہ کر قبول — لیلا بھی ہم نشیں ہو تو محمل نہ کر قبول
اے جوئے آب بڑھ کے ہو دریائے تند و تیز — ساحل تجھے عطا ہو تو ساحل نہ کر قبول

اگر کارواں فریب خوردۂ منزل نہ ہو تو منزل سے زیادہ لطف و نشاط اسے ذوقِ

سفر سے حاصل ہوتا ہے:

فریب خوردۂ منزل ہے کارواں ورنہ
زیادہ راحتِ منزل سے ہے نشاطِ رحیل

مقاصد آفرینی

انسان اپنی ذات کے اثبات و تکمیل کے لیے ضروری سمجھتا ہے کہ نئے نئے مقاصد کی تخلیق کرتا رہے جو اس کی اقدارِ حیات کے حامل ہوں۔ وہ اپنے آپ سے اور اپنے گرد و پیش سے غیر مطمئن ہوتا ہے اور نئے حقائق کی تکوین کے لیے اس کا دل بے تاب رہتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ اپنے وجود پر خود سبقت لے جائے اور حقیقتِ حاضرہ کی جگہ ایسی دنیا پیدا کرے جس میں اس کی مچلی ہوئی تمناؤں اور بے قرار کرنے والے خوابوں کی تعبیر مل سکے۔ زندگی کی حرکت کا تعین مقاصد ہی سے ہوتا ہے۔ ان کی حیثیت چاہے شعوری یا غیر شعوری رجحانوں ہی کی کیوں نہ ہو، لیکن انھیں سے ہمارے حسّی وجود کے تانے بانے کی بناوٹ ہوتی ہے۔ انھیں کی بدولت عمل کی خواہش، کچھ ہونے کی تمنّا، اور اپنی قوتوں کو جو زندگی کے تاریک چشموں سے اُبلی پڑتی ہیں، ایک راہ پر ڈالنے کا ارادہ پیدا ہوتا ہے۔ اگر مقاصد نہ ہوں تو ہم سب اخلاقی خلا میں زندگی بسر کریں۔ مقاصد یا نصب العین کی وجدانی طلب انسانی فطرت میں ودیعت ہے لیکن ضرور ہے کہ نصب العین ایجابی ہو۔ نفی و سلب انسان کو کبھی مطمئن نہیں کرتے اور نہ زندگی کی بلند شاہراہوں کی طرف رہبری کر سکتے ہیں۔

حقائق کی دنیا خودی کی منزلِ اولین ہے۔ طلسمِ زمان و مکاں کو توڑ کر جب وہ آگے بڑھتی ہے تو ضمیرِ وجود میں اس کو بے شمار عالم نظر آتے ہیں جو بظاہر بے نمود ہیں، لیکن جن کے موجود ہونے کا امکان ہے:

خودی کی یہ ہے منزلِ اولیں مسافر یہ تیرا نشیمن نہیں
تری آگ اس خاکداں سے نہیں جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں

بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر　　طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر
جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود　　کہ خالی نہیں ہے ضمیرِ وجود
ہر اک منتظر تیری یلغار کا
تری شوخیِ فکر و کردار کا

مقصد کے ذریعے انسان اپنی سعی و عمل کی منزل کی طرف بڑھتا ہے۔ یہ ایک دور سے نظر آنے والی روشنی ہے جس کی طرف ہم جاتے ہیں۔ یہ منزل ہمارے آگے ہے، اسباب و علل کی دنیا کی طرح ہمارے پیچھے نہیں۔ ماضی کے جبر کی جگہ اس میں ہم مستقبل کی آزادیوں کا دل کش منظر دیکھتے ہیں۔ میکانکی عالم میں اہمیت ماضی کو ہے لیکن شعور و احساس کی دنیا میں مستقبل زیادہ اہم ہے۔ ع

طلوعِ فردا کا منتظر رہ کہ دوش و امروز ہے فسانہ

مقاصد کی بدولت زندگی کا مرکزِ ثقل مستقبل کی جانب جھک جاتا ہے۔ آج جو عالمِ طبیعی ہمارے سامنے ہے وہ کل کے عالمِ طبیعی کی پیداوار ہے۔ لیکن آج کا عالم اخلاقی کل کے آنے والے عالمِ اخلاقی کے لیے ایک تیاری ہے۔ فطرت میں ارتقا کا عمل خارجی ہے اس لیے کہ خود فطرت انفعالی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کے سامنے کوئی مقصد یا منصوبہ نہیں ہوتا۔ وہ اپنی اندھی قوتوں کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی کے مثل ہے۔ اس کے قوانین کے عمل میں انسانی ذہن اور تخیل مقاصد ڈھونڈ نکالتے ہیں لیکن خود فطرت کو ان کا شعور نہیں ہوتا۔ انسانی نفس مقاصد آفرینی سے اپنی غیر تشفی یافتہ امیدوں کو پورا کرنے کی سبیل نکالتا ہے۔ ذہن آئینے کی طرح نہیں ہے جس میں فطرت اپنا عکس ڈالتی ہو۔ وہ انفعالی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ شعوری طور پر مختلف عناصر و اجزا کی آمیزش اور امتزاج سے فطرت کا تصور قائم کرتا اور اپنے مقاصد کے تحت معروضی حقائق میں تصرف چاہتا ہے:

مدعا گردد اگر مہمیزِ ما　　ہمچو صرصر می رود شبدیزِ ما
مدعا رازِ بقائے زندگی　　جمع سیمابِ قوائے زندگی
چوں حیات از مقصدے محرم شود　　ضابطِ اسبابِ ایں عالم شود

گردشِ خونے کہ در رگہاے ما ست　　تیز از سعیِ حصولِ مدعا است
مدعا مضراب سازِ ہمت است　　مرکزے کو جاذبِ ہر قوت است

انسانی خودی سعیِ مقاصد میں حقائقِ حیات کی طرف سے آنکھیں بند نہیں کرتی بلکہ ان کے وجود کو تسلیم کرتے ہوئے ان میں اپنے حسبِ منشا تغیر چاہتی ہے۔ وہ اپنے بے پناہ عمل اور قوتِ ایجاد سے ان پر سبقت لے جاتی ہے۔ یہ سعیِ پیہم روح کو اندرونی اور وجدانی طور پر اعلا مقاصد کے حصول کے لیے تیار کرتی ہے۔ ان مقاصد کی روشنی میں شعورِ انسانی مستقبل کو حال کے آئینے میں دیکھتا اور اپنے نفس میں اس کی مکمل تشکیل کر سکتا ہے۔ اس کام میں خدا، انسان کی مدد کرتا ہے بشرطیکہ انسان کی طرف سے اقدام کیا گیا ہو۔

معیّن مقاصد کے ذریعے انسان نئے حقائق کی تخلیق کرتا ہے۔ اس طرح وہ یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ اپنے عمل کے نتائج پر غور و فکر کرے اور اس کے ساتھ ساتھ ان میں تغیر و تبدیل کرے۔ انسان نے لاکھوں برس اپنے مقاصدِ زندگی خارجی اور جسمانی ارتقا کے لیے وقف کیے تاکہ وہ فطرت سے مطابقت اور اپنی ضروریات کی تکمیل کر سکے۔ لیکن اب وہ جسمانی طور پر مکمل ہو چکا۔ زندگی اب نئی نوع پیدا کرنے کے درپے نہیں ہے۔ بلکہ اب وہ شعور کی ساری تخلیقی قوتوں کو روحانی اور اخلاقی اغراض کے لیے وقف کرنا چاہتی ہے۔ شعور، عقل و وجدان کے امتزاجی فعل سے، زندگی کو وسیع سے وسیع تر کرنے کی استعداد رکھتا ہے۔ لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ راستہ اور منزل معین ہو، ورنہ انسانیت کو بے مقصدی کی بھول بھلیاں میں بھٹکنا پڑے گا۔ ذہن اپنی اندرونی قوت کا اظہار مقصدوں اور خواہشوں کے ذریعے سے کرتا اور مادّی یا خارجی عالم کو اپنے تصوّروں کے سانچوں میں ڈھالتا ہے۔ مقاصد آفرینی ذہنی خصوصیت ہے۔ ذہنی زندگی جتنی اعلا درجے کی ہوگی اسی قدر مقاصد واضح اور معیّن ہوں گے اور وہ جتنی ادنا ہوگی اسی قدر مقاصد ادچھے اور غیر واضح ہوں گے۔

بعض نے اقبال کے مقاصد آفرینی کے تصوّر کی تعبیر برگسوں کے نظریۂ جوشِ حیات اور ارتقائے تخلیقی سے کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک دونوں

کے نقطۂ نظر میں فرق ہے۔ برگساں نے نفسِ انسانی کی تخلیقی صلاحیت اور شعور کی حیاتیاتی ارتقا سے تعبیر کی ہے جو غیر روحانی نقطۂ نظر ہے۔ برخلاف اس کے اقبال کے نزدیک حیاتیاتی ارتقا شعورِ انسانی کی مدد کے لیے ہے۔ اس میں از خود تخلیق کی صلاحیت نہیں۔ نفسِ انسانی کی تخلیق کا اصلی محرک اندرونی روحانی جذبہ ہے جس کو سمجھنے سے حیاتیاتی مظاہر و تغیرات کی صحیح تعبیر ہو سکتی ہے۔ اسی کو مولانا رومؔ اور اقبال عشق اور شوق کہتے ہیں۔ برگساں نے تخلیقی ارتقا کو خالص حیاتیاتی حیثیت سے سمجھا اور اس کی روحانی حیثیت کو نظر انداز کر دیا۔ اگرچہ اس کے بعض شاگردوں نے اس کے نظریۂ وجدان کے ڈانڈے روحانی عمل سے ملانے کی کوشش کی ہے۔

اقبال کے نزدیک مقاصد کی تخلیقی استعداد خالص روحانی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ استعداد بغیر اس تہذیبِ نفس کے نہیں پیدا ہو سکتی جو مذہب و اخلاق کی بنیاد ہے۔ اس طور پر اقبال نے مذہب کے توسط سے خودی اور فطرت میں جو انسان کے گرد و پیش اور خود اس کے اندر موجود ہے، ہم آہنگی کا گہرا رشتہ قائم کر دیا اور انسان کو کائنات کے نظامِ عام میں ایک بے بس اور منفعل ہستی تصور نہیں کیا جو مادّی قوتوں کا کھیل ہو۔ اس طرح اس نے انسان کی اخلاقی اور مادّی زندگی کے تضاد کو بڑی حد تک رفع کرنے کی کوشش کی اور اسلامی روایات کے اس اہم اصول کو واضح کر دیا کہ انسانی زندگی میں روحانی اور مادّی عناصر کی ہم آہنگی ہونی چاہیے جس کے بغیر انسانی فطرت درجۂ کمال تک نہیں پہنچ سکتی۔ جب تک فطرت کے حیاتیاتی مظاہر کے ساتھ انسان کے ذہنی اور روحانی عوامل کا رشتہ نہ جوڑا جائے زندگی کو پوری طرح سے نہیں سمجھا جا سکتا۔ یہ ذہنی اور روحانی عوامل ہی ارتقا کے حقیقی محرک ہیں۔ اگر ارتقا حوالی سے محض مطابقت کا نام ہوتا تو انسان نے اپنی طویل تاریخ میں اپنے آپ کو نئے نئے تجربوں میں الجھانے کی کوشش نہ کی ہوتی جن کے سبب سے تمدن اور علم کے اعلا مدارج تک اس کی رسائی ممکن ہوئی اور وہ اس قابل ہوا کہ فطرت کی توجیہہ و تسخیر کر سکے۔

مقاصد کی لگن کے لیے اقبال نے عشق کی اصطلاح استعمال کی ہے جس کا ولولہ انسان

لی فطرت میں اُبلا پڑتا ہے اور جس کے بغیر اُس کا معنوی ارتقا ادھورا رہتا ہے۔ خودی کو مستحکم کرنے کا سب سے بڑا ذریعہ عشق ہے۔ اقبال عشق کو نہایت وسیع معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ اور اکثر اوقات اس کو عقلِ جزوی کا مدِ مقابل بنا دیتا ہے۔ عشق سے اس کی مراد تخلیقی ذوق وجدان ہے جو تکمیلِ ذات کے لیے جذب و تسخیر پر عمل پیرا ہوتا اور ہر قسم کے موانع پر، چاہے وہ فطری ہوں یا اجتماعی، غلبہ پاتا ہے۔ یہ شدتِ احساس کی حالت ہے جو نہایت ہی پُراسرار طریقے سے انسانی شخصیت کو لازوال بنا دیتی ہے۔ یہ انسان کی جذباتی زندگی کا لب لباب ہے۔ اس کی خصوصیات، تخلیقِ مقاصد اور پیہم آرزو ہیں۔ عشق جتنا گہرا اور مقاصد کی لگن جتنی شدید ہوگی، اُتنا ہی انسان اپنے میں تسخیرِ فطرت کی صلاحیت پیدا کر سکے گا اور راہِ طلب و عمل میں آگے بڑھتا جائے گا۔ اگر طلب سچی ہے تو اِدھر اُدھر بھٹکنا بھی قابلِ معافی ہے۔ عشق کی بدولت کفر اسلام بن جاتا ہے اور اس کا فقدان اسلام کو کفر بنا دیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک عشق ہی سے خیر و شر کا امتیاز ممکن ہے:

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی
نہ ہو تو مردِ مسلماں بھی کافر و زندیق

اقبال کی مقاصد آفرینی اور افلاطون کے "اعیانِ نامشہود" میں بھی بنیادی فرق ہے۔ اقبال نے افلاطون کے فلسفے کو مسلکِ گوسفندی سے تعبیر کیا ہے۔ افلاطون کے نزدیک دنیا کے خارجی حقائق اصلی نہیں۔ زمان و مکاں، مادّہ اور سلسلۂ علل و اسباب بے حقیقت ہیں۔ افلاطون کے "اعیانِ نامشہود" یا آرکی ٹائپس خارجی حقیقت اور زندگی سے ماورا حیثیت رکھتے ہیں۔ گویا کہ وہ مطلق العنانہ طور پر زندگی پر عائد کیے گئے ہیں۔ انسان اپنی جد و جہد سے ان کی تخلیق نہیں کر سکتا۔ ان کے آب و رنگ میں اس کے خونِ جگر کی کوئی آمیزش ممکن نہیں۔ ان کا ادراک صرف اس تعلق کو سمجھنے سے کیا جا سکتا ہے جو اُنھیں کُل حقیقت کے ساتھ حاصل ہے۔ اس قسم کی داخلیت ایک طرح کی باطنیت ہی پر جا کر ختم ہو سکتی تھی جس کی وجہ سے انسانی ذمہ داری اور اخلاق کی جڑیں کھوکھلی ہوگئیں۔ افلاطونی اصول اس قدر

ب کہ کسی جماعت کے تخلیقی قوا کو متحرک نہیں کرسکتے۔ مادّہ، زندگی اور ذہن میں
ق ہے اس کی جانب افلاطون کا نظریہ ہماری رہبری نہیں کرتا۔ افلاطونی نظریے
یتجہ یہ ہے کہ اصلی زندگی اور حقائقِ فطرت کی طرف سے انسان اپنی آنکھ
ہے۔ اسی وجہ سے اقبال نے افلاطونی "اعیانِ نامشہود" اور اس متصوفانہ
یات کو جو اس پر مبنی ہے، غیر اسلامی اور وہم پرستی قرار دیا۔ وہ یونانی تصورو
یے اجتماعی متعلقات کو جامد اور سکونی خیال کرتا ہے۔ وہ عقلِ انسانی کے لیے
نہ ہی قابلِ قبول ہوں لیکن وہ اس قدر تجریدی ہیں کہ ان سے افراد اور
مل کے لیے آمادہ نہیں ہوسکتیں۔

س حد تک اقبال بھی تصوریت کا قائل ہے کہ وہ انسانی ذہن و روح کے
ہیں یقین رکھتا ہے۔ لیکن اس کے نزدیک موضوع اور معروض ایک ہی
کے دو رُخ ہیں اور انسانی وجود ایک دائمی فعلیت کی حالت ہے۔ اعلاترین
مقرر اور معین نہیں بلکہ ایک تخلیقی عمل ہے جو زمانے کے اسٹیج پر جاری ہے۔
سانی روح کو مجبور نہیں سمجھتا۔ وہ اس تصوریت کا قائل ہے جو موضوع اور معروض
ن تعلق کو جھٹلاتی نہیں۔ اس کی تصوریت زندگی سے علاحدہ تجریدی حیثیت
نی بلکہ اس کے امکانات سے عبارت ہے۔ وہ انسانی وجود اور کائنات میں
، پیدا کرنا چاہتا ہے تاکہ زندگی کی مکمل حقیقت کو سمجھا جا سکے۔ خارجی عالم کے شعور
ات کا شعور ممکن نہیں۔ عالم اور وجود کا ایک دوسرے پر اثر انداز ہونا ایک
بی عمل ہے۔ عالم اور خودی کی باہمی اثر پذیری پر ہمارے سب سے زیادہ
ربے مبنی ہیں۔ علم، جمالیاتی تخلیق، اخلاقی جد و جہد، ان تجربوں میں سے کوئی
نہیں جس میں عالم اور خودی کی باہمی اثر پذیری کا عکس موجود نہ ہو۔

قبال نے حرکی تصوریت کو اپنی شاعری میں پیش کیا ہے۔ اس کا خیال ہے
رت ہمارے ذہن سے آزاد ہے تو ہم اس کا مشاہدہ تو کرسکتے ہیں لیکن اس
ے کوئی عام اصول نہیں بنا سکتے۔ ہم فطرت میں جس جبر و لزوم کو دیکھتے ہیں

وہ بھی ہمارا ذہن اس پر عائد کرتا ہے۔ اگر فطرت ہمارے ذہن کے لیے قانون بناتی تو ہمارا علم ادھورا اور غیر تشفی بخش ہوتا اور ہم اس کی مدد سے کائنات کے مسائل کو حل نہ کرسکتے ہمارے ذہن اور خودی کی وحدت سے جو فطرت کے قوانین وضع کیے جاتے ہیں وہ عالمگیر نوعیت رکھتے ہیں۔ اس طرح موضوع اور معروض کی دوئی غیر حقیقی ہوجاتی ہے۔ اگر مادّے یا میکانیت کے ذریعے فطرت کو سمجھنے کی کوشش کی جاے تو ان مقصدوں کی تعبیر و توجیہہ کیسے ہوگی جو ہمیں زندگی میں قدم قدم پر نظر آتے ہیں۔ ذہن کے ذریعے جب ہم کائنات کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں تو خارجی عالم میں ارتقا اور مقاصد کی توجیہہ ممکن ہوتی ہے۔ خود ہمارے علم میں مقاصد کی جھلک صاف نظر آتی ہے۔ فطرت بھی مقصد اور شعور سے عاری نہیں۔ عالم انسانی کا مستقبل آزاد افراد کے عمل سے تعیّن پذیر ہوتا ہے، اس لیے ماضی میں چاہے کچھ بھی ہوا ہو، مستقبل کا کھلا ہوا امکان ہمارے سامنے موجود رہتا ہے جس کی نسبت کوئی پیشین گوئی نہیں کی جاسکتی۔ اس طرح فطرت اور ذہن یا خودی ایک دوسرے میں پیوست رہتے ہیں اور موضوع و معروض کی دوئی باقی نہیں رہتی۔

اقبالؔ نے افلاطون کی تصوریت کو غلط بتایا ہے اس لیے کہ وہ سکونی اور تعقلی ہے۔ افلاطون کے نامشہود اعیان کی تعقلی پُر اسراریت نے بعد میں پلاٹینس کے تصوّف کی شکل اختیار کی جس کا اثر مسیحی اور اسلامی تصوّف پر پڑا۔ افلاطون کی تصوریت میں متحرک ترقی کے بجاے چکّر اور تکرار سے نجات نہیں ملی۔ اعیان نامشہود کے مقابلے میں عالم محسوس کی اہمیت غیر حقیقی قرار دی گئی، محسوس اشیا کی حقیقت محدود ہے۔ افلاطون نے یہ بھی کہا کہ کائنات کی تمام اشیا اعیان کی نقلیں ہیں۔ اعیان سرمدی اور ابدی ہیں۔ اس طرح اس نے دو عالموں کا نظریہ پیش کیا ایک عالم اعیان (آرکی ٹائپس) اور دوسرا عالم محسوسات۔ مادی دنیا حقیقت سے ماخوذ نہیں بلکہ فریب نظر ہے، اس لیے کہ یہ تغیر پذیر اور زمانی ہے۔ عالم اعیان کا جاننے والا صرف خدا ہے۔ روح چکّر کی پابند ہے۔ زندگی کے بعد موت، پھر موت کے بعد

زندگی ہے۔ اور یہ سلسلہ اسی طرح دائمی طور پر قائم رہے گا جیسے آدمی سوتا ہے، جاگتا ہے، پھر سوتا اور پھر جاگتا ہے۔ غرضکہ اسی طرح اعادہ و گردش ہوتی رہتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ افلاطون نے عالم محسوسات کو غیر حقیقی بتایا لیکن اس کی ساری زندگی اس کے احوال کو سمجھنے میں صرف ہوئی۔ سیاست اور اصولِ تعلیم کے علاوہ ریاضی، اخلاق، قانون اور نباتیات پر اس کی اکیڈمی میں تصانیف لکھی گئیں۔ اپنی ذاتی زندگی میں وہ متحرک تھا اور اس کی عمر کا بڑا حصہ سفر میں گزرا۔ اگر اس کی عینیت حرکی ہوتی تو وہ اسلام سے بہت قریب ہو جاتا۔ افلاطون خدا کے وجود، انسانی روح کی بقا اور اخلاقی زندگی کی اہمیت کا قائل تھا۔ میرے خیال میں افلاطون پر اقبال کی تنقید ضرورت سے زیادہ سخت ہے۔ جس طرح افلاطون کے اعیان نامشہود ہیں، اسی طرح اسلام میں بھی غیب پر ایمان سب سے زیادہ اہم عقیدہ ہے۔ خود اقبال نے غیب پر ایمان کے ساتھ حاضر کو بدلنے کے لیے جد و جہد کرنے کو اسلام کی روح قرار دیا ہے۔ افلاطون کے یہاں اسلامی تعلیم کا یہ دوسرا حصہ بالکل غائب ہے۔ اقبال نے اپنے اس شعر میں اسلامی عقیدے کے دونوں حصوں کو بڑی خوبی سے پیش کیا ہے:

چوں نہال از خاکِ ایں گلزار خیز
دل بغائب بند و با حاضر ستیز

افلاطون کی تمام تر توجہ تجریدی علم کے حصول کی طرف رہی۔ اس کے نزدیک اداروں کو مفید بنانے کے لیے صرف ان کا تعقل اور علم کافی ہے۔ ان میں تبدیلی یا انقلاب پیدا کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس کے نزدیک خیر کا دار و مدار بھی علم پر ہے نہ کہ عمل پر۔ انسان حقیقی مسرت سے اس لیے محروم رہتا ہے کہ وہ علم کے حصول میں کوتاہی برتتا ہے۔ جس طرح علم تجریدی کلیات سے بحث کرتا ہے، اسی طرح انسان خود بھی ایک کلیہ کے مثل ہے۔ لیکن ایسا کلیہ جو اضافی اور تعقلی حیثیت رکھتا ہے اس میں انفرادیت نہیں، احساس و جذبہ نہیں اور نہ اس میں یہ صلاحیت

ہے کہ حقیقتِ حاضرہ کو اپنی امیدوں اور آرزوؤں کے مطابق نئی شکل میں ڈھال سکے۔
افلاطون کا انسان علم اور عقل کا پتلا ہونے کے باوجود نامشہود اعیان کی پراسراریت
میں گرفتار ہے۔ وہ اصلی انسان نہیں۔ نہ اس میں کوئی عظمت و فضیلت ہے۔ افلاطون
کی تعلیم کی تعقل پسندی نے حقیقی انسان کو اس کی نظروں سے اوجھل کر دیا۔ اس کا
وجود کا نظریہ تعقل زدگی کے باعث یک طرفہ ہے۔ اقبال کے نزدیک وجود کی حقیقت
حرکت اور عمل میں مضمر ہے۔ وجود میں تخلیق کی جو بے پناہ خواہش پائی جاتی
ہے اسے کوئی مفکر جو انسانی حقیقت کی تفہیم چاہتا ہو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ وجود
کو اپنا عرفان حرکت و عمل کی حالت میں حاصل ہوتا ہے نہ کہ تعقلی سکون میں۔ اجتماعی
زندگی اور خارجی فطرت میں پہلے حرکت و عمل سے نئے حقائق کی تخلیق ہوتی ہے اس
کے بعد تعقل ان کی درجہ بندی کرتا اور اصول و ضوابط مقرر کرتا ہے۔ اگر عالم محسوسات
کی طرف سے آنکھیں بند کر لی جائیں یا ان کی اصلیت میں شبہ ہو تو خارجی عالم کو
جیسا چاہیے ویسا نہیں سمجھا جا سکتا۔ عالم کا صحیح عرفان اپنی ذات کے عرفان کے لیے
ضروری ہے اور ذاتِ باری کے عرفان کے لیے بھی۔ اگر عالم محسوس، اعیان کا
عکس یا نقل ہے جو سرمدی اور ابدی ہیں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس نقل کو پیدا
کرنے کا کیا فائدہ ہے؟ اس کا جواب افلاطون نے یہ دیا ہے کہ خارجی عالم خدا کا
کارنامہ ہے اور اس سے خدا کے کرم و احسان کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کا مقصد یہ
ہے کہ انسان اور خارجی عالم اعیان میں شرکت کر سکیں جو ہمیشہ سے علم الٰہی میں موجود
تھے۔ انسان ان کے متعلق علم حاصل کر سکتا ہے۔ انھیں پر کائنات کی باطنی حقیقت
مشتمل ہے۔ ان میں کبھی تغیر نہیں ہوتا۔ اس نظریے میں یہ بات مضمر ہے کہ جس
طرح خارجی عالم غیر حقیقی ہے اسی طرح انسان کا وجود بھی حقیقت نہیں رکھتا۔ اصل
حقیقت ان مظاہر کے پسِ پردہ ہماری نظروں سے اوجھل ہے لیکن اس کی عقلی
طور پر تفہیم ممکن ہے۔ افلاطون کی اصل کوتاہی یہ نہیں ہے کہ وہ نامشہود اعیان کا
قائل تھا بلکہ یہ ہے کہ وہ خارجی حقیقت کو جس تک انسانی انفرادیت شامل ہے نہیں نظر

بتاتا تھا؛ اس لیے کہ اس کے نزدیک وہ نہیں بلکہ ان کے اعیان حقیقی ہیں۔

تیسری صدی عیسوی میں فلاطینوس (پلاٹی نس) نے افلاطون کے خیالات کو اسراریت کا رنگ دے دیا۔ فلاطینوس کے نزدیک انسانی روح بالاتر عالمگیر روح یا وحدت کے ساتھ اتحادِ کلّی کی جویا رہتی ہے۔ انسانی روح کے لیے اس وحدت یا حقیقتِ کلّی کی طرف عروج اس وقت ممکن ہے جب کہ وہ عالمِ محسوس سے ماورا ہو جائے اور جسم کی زندگی سے منھ پھیر لے۔ مادہ شر ہے۔ ہماری مادی زندگی ہمیں اوپر اٹھنے سے روکتی ہے۔ وہ روح کے لیے حجاب بن جاتی ہے۔ جب روح حقیقتِ کلّی سے اتحاد حاصل کر لیتی ہے تو دوئی کا شائبہ باقی نہیں رہتا۔ یہ اتحاد شاذ و نادر حاصل ہوتا ہے اور اگر ہوتا ہے تو بہت تھوڑی مدّت کے لیے۔ فلاطینوس کا گہرا اثر مسیحی اور اسلامی تصوّف میں نظر آتا ہے۔ نو فلاطونیت میں ذاتِ واجب نورِ محض ہے جس کی شعاعیں تمام ہستی کو منور کرتی ہیں، ہر وجود کا مرتبہ اس تنویر سے متعین ہوتا ہے جو وہ مرکزِ ہستی سے حاصل کرتی ہے۔ حکمتِ اشراق میں یہ اصول پیش کیا گیا کہ نامکمل کو مکمل کا عشق ہوتا ہے اور وہ اس کی طرف کھنچتا ہے۔ چنانچہ انسانی ارواح اپنی اصل یعنی ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف کھنچتی ہیں اور اس میں فنا ہو جانا چاہتی ہیں۔ یہ وحدتِ وجود جس کا ماخذ فلاطینوس ہے مشرقِ وسطیٰ کے اسلامی صوفیہ میں بے حد مقبول ہوا۔ مولانا رومؔ کی مثنوی اسی مضمون سے شروع ہوتی ہے کہ انسانی ارواح اپنی ماہیت یعنی ذاتِ واجب کی طرف رجعت اور اس کے ساتھ روحانی وصل کی شدید آرزو رکھتی ہیں اور جب تک یہ آرزو پوری نہ ہو جائے وہ سخت اضطراب اور بے چینی میں مبتلا رہتی ہیں۔ خدا کی ذات میں ضم ہو کر وہ سرورِ سرمدی پا لیتی ہیں:

بشنو از نے چوں حکایت می کند — از جدائیہا شکایت می کند
کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند — از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند
سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق — تا بگویم شرحِ شوقِ اشتیاق
ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش — باز جوید روزگارِ وصلِ خویش

مشرقِ وسطیٰ سے وحدتِ وجود کا یہ نظریہ ایران، اندلس اور ہندوستان پہنچا اور ان ملکوں کے مقامی اثرات سے اس میں طرح طرح کے برگ و بار پیدا ہوئے۔ فارسی شاعری میں تصوّف کے مضامین کو غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس طرح تصوف اسلامی ملکوں کی علمی اور تہذیبی ورثے کا لازمی جز بن گیا جسے نکال پھینکنا بہت دشوار تھا۔

اقبال کے نزدیک اسلامی اصول یونانی کلاسکی تہذیب کے خلاف زبردست ردِّ عمل تھا۔ اسلام نے زندگی اور کائنات کے حقائق پر اپنی اخلاقی بصیرتوں کی بنا رکھی۔ جماعتوں کو زوال اور جمود سے بچانے اور ان کے ممکناتِ حیات کو اُجاگر کرنے کے لیے اسلامی تہذیب نے مادی اور معروضی حقائق ہی کو بطور مقاصد پیش کیا تاکہ ظاہر اور موجود میں انہماک کے ساتھ زندگی کا حرکی عنصر برقرار رہے اور نئے نئے خارجی حالات سے مطابقت پیدا کرنے کی قوت و صلاحیت زائل نہ ہو۔ اقبالؔ اعیانِ نامشہود، کی جگہ 'ہنگامۂ موجود' ہی کو اصل حقیقت سمجھتا اور افلاطونی مسلکِ گوسفندی کے مضمرات کو اس طرح ظاہر کرتا ہے:

راہبِ دیرینہ افلاطوں حکیم — از گروہِ گوسفندانِ قدیم
رخشِ او در ظلمتِ معقول گم — در کہستانِ وجود افگندہ سُم
آں چناں افسونِ نامحسوس خورد — اعتبار از دست و چشم و گوش برد
فطرتش خوابیدہ خوابے آفرید — چشمِ ہوشِ او سرابے آفرید
بسکہ از ذوقِ عمل محروم بود — جانِ او وارفتۂ معدوم بود
منکرِ ہنگامۂ موجود گشت — خالقِ اعیانِ نامشہود گشت

یونانی کلاسکی تہذیب نفسِ انسانی کی جد و جہد اور نشو و نما کے تصور سے قطعاً عاری اور خودی یا ذات کے احساس سے ناآشنا تھی۔ اس کی ہر چیز اور ہر ادارہ مقررہ اصول کے مطابق معین حیثیت رکھتا تھا۔ گویا انسان میں خود اتنی صلاحیت نہیں کہ فاعلِ مختار کی حیثیت سے اپنی زندگی کی تشکیل اور گرد و پیش کی تسخیر کرے۔ افلاطون نے حقیقی زندگی سے گریز کر کے 'اعیانِ نامشہود' کے آغوش میں پناہ لی اور ظاہری دنیا کو جو بظاہر

متناقض نظر آتی ہے فریب نظر بتایا۔ اس میں جو باتیں وقوع پذیر ہوتی ہیں غیر اہم اور دھوکا ہیں۔ حالانکہ فطرت کی اصل خصوصیت عمل و مرور میں پنہاں ہے جس کے باعث اس کے تمام اعمال و تعلقات میں تغیر پذیری اور انقلاب لازمی ہے۔ اس حقیقت کو نظر انداز کرنے کا یہ نتیجہ نکلا کہ کلاسکی تمدن کا ہر ادارہ بندھا ٹکا اور زندگی کا ہر اصول نپا تُلا، بے لوچ اور غیر متحرک بن گیا۔ کلاسکی فلسفے کے بطن سے جس تمدن نے جنم لیا وہ جامد اور غیر ترقی پذیر تھا۔ فن کی دنیا میں افلاطون اور ارسطو نقّالی کے محرک سے آگے نہ بڑھ سکے جو جامد نقطۂ نظر تھا۔ جذبے اور تخیل کے پھیلاؤ اور حرکت پذیری تک ان کی نظر نہ جا سکی جو فن کی تخلیق کا خزانہ ہے۔ افلاطون نے سیاسی اور اجتماعی اداروں اور تاریخ کو ایک چکّر قرار دیا۔ ارسطو نے ویسے تو افلاطون کے نظامِ تصورات پر سخت تنقیدیں کیں لیکن اس نے بھی انسانی عمل کی آزادی پر زور نہیں دیا۔ چنانچہ اپنی مشہور کتاب 'سیاسیات' میں وہ بھی سیاسی اداروں کو ایک معیّن چکر کا پابند قرار دیتا ہے۔ کلاسکی تصوّر میں تاریخ کوئی معنی نہیں رکھتی۔ واقعات اور حوادثات کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور ان کا اعادہ بے معنی طور پر برابر ہوتا رہتا ہے۔ برخلاف ان کلاسکی تصوّرات کے اسلامی تہذیب کے اصول حرکت، تغیّر اور آزادی کے تصورات پر مبنی ہیں۔ کلاسکی تہذیب کی تصویر ان اشعار سے بہتر نہیں کھینچی جا سکتی:

آہوش بے بہرہ از لطفِ خرام | لذّتِ رفتار بر کبکش حرام
ذوقِ روئیدن نہ دارد دانہ اش | از تپیدن بے خبر پروانہ اش

افلاطون، ارسطو اور رواقی مفکّروں نے انسانی زندگی کے جو نظریے پیش کیے ان میں چاہے تھوڑا بہت فرق سہی لیکن بنیادی طور پر ان میں وحدت پائی جاتی ہے جسے ہم کلاسکی تصور کہہ سکتے ہیں۔ اس تصور میں انسان کی خصوصیت اس کی عقل اور فکری صلاحیت کی وجہ سے ہے۔ اس تصوّر میں ذہن اور فطرت علاحدہ علاحدہ وجود رکھتے ہیں۔ ذہن کائنات میں وحدت پیدا کرنے والا اور نظم آفریں عنصر ہے۔

انسانی زندگی لزوم کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی ہے جس میں آزادی نام کو نہیں۔ رواقیوں (اسٹوئکس) کے یہاں انسانی فطرت عالم گیر فطرت کا جز ہے۔ عقل کے مطابق وہی زندگی ہوگی جو فطرت کے مطابق ہوگی۔ دیماکریٹس اور اپی کیورس نے خاص طور پر اس پر زور دیا کہ انسانی زندگی فطرت کا جز ہے۔ ان دونوں کی مادیت فطرت کے اصول پر مبنی تھی۔ لیکن باوجود اس فطرت پرستی کے کلاسکی تصورِ حیات میں ایک قسم کا نامرادی کا احساس ملتا ہے۔ کلاسکی مفکروں کا خیال تھا کہ مسرت صرف عقل مندوں کا حق ہے اور دنیا میں عقل مند بہت کم لوگ ہوتے ہیں۔ چونکہ عوام عقل و فکر کے جوہر سے محروم ہوتے ہیں، اس لیے انھیں اس پر راضی رہنا چاہیے کہ وہ اپنے سے بہتر لوگوں کا وسیلہ بنیں۔ اس اصول میں غلامی کا جواز ملتا ہے۔ یونان کی ہر شہری ریاست میں غلاموں کی تعداد شہریوں کی تعداد سے کئی گنا زیادہ تھی جنھیں شہریت کے کوئی حقوق حاصل نہ تھے۔ یونانی اہلِ فکر اس بات سے بہت متاثر تھے کہ انسانی زندگی کی مدت بہت تھوڑی ہے اور ہر انسان کو مرنا ہے۔ افلاطون نے انسانی روح کے غیر فانی ہونے کا یقین دلایا لیکن کلاسکی ذہن پر اس کا ہمیں کوئی خاص اثر نظر نہیں آتا۔ چنانچہ ارسطو کا قول ہے کہ "پیدا نہ ہونا سب سے اچھا ہے اور موت زندگی سے بہتر ہے۔" یہ نامرادی کا احساس اس تہذیب میں پیدا ہونا لازمی تھا جو انسان کی ذات کو اپنا منتہا اور مقصد قرار دے اور اخلاقی اور روحانی طور پر اس سے ماورا ہونے کی کوشش نہ کرے۔

عجیب بات یہ ہے کہ اگرچہ کلاسکی تہذیب نے انسان کی ذات کو اپنا منتہا قرار دیا لیکن وہ وجود کے حرکی تصوّر سے ناآشنا رہی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ عقلیت کی بھول بھلیوں سے باہر نہ نکل سکی اور یہ نہ سمجھ سکی کہ انسانی آزادی تعقل سے ماورا ہے۔ انسان کو یہ اختیار بھی ہے کہ وہ اپنے آپ کو فطرت کے جبر و لزوم اور عقل کے منطقی نظام سے بالاتر کر سکے۔ عقل کا کام صرف تصورات قائم کرنا ہے جو اس تخلیقی اور روحانی صلاحیت کے مقابلے میں کچھ بھی نہیں جس کی حدیں ابدیت سے جا کر مل جاتی ہیں۔ عقلیت خارجی فطرت کا مطالعہ

کرتے وقت بالکل آزاد ہوتی ہے لیکن انسانی تاریخ اور زندگی کا مطالعہ کرتے وقت ذہن معروضی طور پر اپنا فرض ادا نہیں کر سکتا۔ کسی خودی یا انا سے وابستہ ہونے کے باعث وہ لازمی طور پر تشویش اور خوف اور خواہشوں میں مبتلا ہوتا ہے جو بشریت کا لازمہ ہیں۔ عقل اپنی دشواری کو صرف اس طرح دور کر سکتی ہے کہ عقیدت کے ذریعے اپنے آپ سے ماورا ہو جائے اور اس طرح اپنے وجود کے امکانات کو وسیع تر کر دے۔ اس طرح عقیدت زندگی کا حرکی اصول اور اقدار و مقاصد کا سرچشمہ بن جاتی ہے۔

جو تہذیب قدروں کی تخلیق نہیں کرتی وہ بہت جلد لذت پرستی اور جمود کا شکار بن جاتی ہے اور اس کی نظروں سے خیر و شر کا امتیاز او جھل ہو جاتا ہے۔ تہذیب کی قدر آفرینی اس وقت تک جاری رہتی ہے جب تک کہ افراد کی سیرت نیکی اور خیر کا مرکز ہو۔ ان کے مساعی خود قدروں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جن کے تعین کرنے میں ان کے علم، تاثر اور تخیل کی کار فرمائی شریک ہوتی ہے۔ لیکن اگر اخلاقی ارادہ بے مقصدی کے باعث مفلوج ہو جائے تو وہ تہذیب زیادہ دن نہیں چل سکتی۔ اس کی دولت و ثروت اور علم و حکمت اس کو تباہی سے نہیں بچا سکتے۔ چنانچہ کلاسکی تہذیب کا یہی حشر ہوا۔ وہ اپنی بے اعتقادی اور بے عملی کا خود شکار ہوگئی۔

افلاطون کی تصوریت (آئیڈیل ازم) پر یہ اعتراض بالکل صحیح ہے کہ وہ تخلیقِ اقدار و مقاصد کی پیہم جدوجہد کی حریف نہ ہو سکی۔ تسخیرِ فطرت کی تعلیم دینے کے بجائے وہ حقیقی مادی زندگی سے گریز سکھاتی اور انسانی ممکناتِ حیات کی منکر تھی۔ غوغائے عالم سے عہدہ برآ نہ ہونے کے باعث وہ انسانوں کو خواب آور تصورات سے تھپکا تھپکا کر سُلانا چاہتی تھی:

فکرِ افلاطوں زیاں را سود گفت ‎ ‎ حکمتِ او بود را نابود گفت
بسکہ از ذوقِ عمل محروم بود ‎ ‎ جانِ او وارفتۂ معدوم بود
راہبِ ما چارہ غیر از رم نداشت
طاقتِ غوغائے ایں عالم نداشت

برخلاف اس کے اقبال کے فلسفۂ حیات میں ایک طرح کی معروضی تصوریت پائی جاتی ہے۔ عہدِ حاضر کے بعض دوسرے فلاسفہ اور مفکّروں کا رجحان بھی اس مسلک کی طرف معلوم ہوتا ہے۔ اس مسلک کے مطابق اخلاق کا انحصار احساس و عمل پر ہے، نہ کہ تعقّل پر۔ خیر و شر کی تمیز بھی دراصل ایک قسم کا لطیف وجدانی احساس ہے، جو اخلاقی ارادے کو استدلال کی مسند پر بٹھا دیتا ہے اور جس میں موضوع اور معروض کی ثنویت کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ معروضی تصوریت کی رو سے ذہن اور فطرت یا مادہ اور روح کا تضاد و تناقض دور ہو جاتا ہے۔ خارجی حقیقت اور اندرونی حقیقت ایک دوسرے میں سموئی ہوئی رہتی ہیں اور ان میں ایک قسم کا حرکی اور نامی تعلق ہوتا ہے جو ہر حالت میں قائم رہتا ہے۔ ان دونوں کو الگ الگ سمجھنا مصنوعی فکر کا نتیجہ ہے جو حقیقت کو مکمل طور پر نہیں دیکھتی۔ اب تک ذہن اور فطرت یا روح اور مادّہ الگ الگ خیال کیے جاتے تھے لیکن اب اہلِ سائنس کہتے ہیں کہ مادّہ حوادث کے ایک لامتناہی سلسلے سے زیادہ نہیں جو بعض قوانین کا پابند ہے۔ فطرت اب کافی بالذّات، آزاد اور بے قدر نہیں سمجھی جاتی۔ اس کے اسباب کا تعین بھی مقاصد و اقدار سے ہوتا ہے اس لیے کہ وہ خود اپنی تعبیر سے قاصر ہے۔

انسانی زندگی کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اسے تجریدی نقطۂ نظر سے نہ دیکھا جائے۔ داخلی (سب جیکٹیو) طور پر دیکھا جائے تو عالم غیر حقیقی ہے اور اگر تجریدی خارجیت سے کام لیا جائے تو خودی اور اندرونی زندگی بے حقیقت ہو جاتی ہے۔ کبھی ایسی اقدار سامنے آتی ہیں جن کا حقیقت سے دور کا بھی کوئی تعلق نہیں ہوتا اور کبھی روکھی پھیکی، بے رنگ حقیقت سامنے آتی ہے جو اقدار سے بے تعلق ہوتی ہے۔ موضوع اور معروض یا روح اور مادّہ مساوی طور پر حقیقی ہیں اور ایک دوسرے سے علاحدہ نہیں۔ ہمارے ہر تجربے میں دونوں پہلو بہ پہلو موجود رہتے ہیں۔ یہ اثبات و نفی کے دو نقطے ہیں۔ روح امتزاجی عمل کا آخری نقطہ ہے اور مادّہ تجزیے کے عمل کا آخری نقطہ۔ امتزاج اور وجود ایک ہیں۔ تجزیہ ہمیں عدم وجود کی طرف لے جاتا

ہے۔ جب آپ اشیا کا تجزیہ کرتے ہیں تو ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے زندگی، حُسن، نیکی سب ایک ایک کر کے غائب ہو رہے ہیں۔ آخر میں صرف بالقوہ صلاحیتیں باقی رہ جاتی ہیں۔ اور مادّہ اور عدمِ وجود بڑی حد تک ہم معنی بن جاتے ہیں۔

موضوع اور معروض دونوں عمل میں ایک دوسرے کے ساتھ ایسے گتھے ہوئے ہوتے ہیں کہ انھیں ان کی خالص اور نکھری ہوئی شکل میں دیکھنا ممکن نہیں۔ ہمارے تجربے کی دنیا میں یہ دونوں ایک دوسرے سے ملتے بھی ہیں اور متصادم بھی ہوتے ہیں۔ ان کے تصادم سے زندگی کی قوتِ محرکہ پیدا ہوتی ہے۔ کبھی انسان اپنی قوتِ ارادی سے ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ اپنے کو وابستہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ انتخاب کی صلاحیت اس کو ان دونوں پر فضیلت بخشتی ہے۔ کبھی وہ دونوں کو ایک دوسرے میں سمونا چاہتا ہے۔ اس کی یہ کوشش اس کی فضیلت کو اور زیادہ بڑھا دیتی ہے۔ اس امتزاج کی مضبوط بنیادوں پر تہذیب و تمدن کی تعمیر ہوتی ہے۔ اس طرح عین اور خارجی حقیقت کا تضاد دور ہو جاتا ہے اور ان کی دوئی باقی نہیں رہتی۔ جس طرح دنیاوی زندگی کے لیے روحانی زندگی ضروری ہے اسی طرح روحانی نشو و نما بھی دنیاوی علائق کے بغیر ممکن نہیں۔ روحانی کامرانی کے ساتھ اگر دنیاوی کامرانی نہیں، تو سمجھنا چاہیے کہ اوّل الذکر میں کچھ کوتاہی باقی ہے۔ اقبالؔ استعارے کی زبان میں مریدِ ہندی کے ذریعے حکیم رومیؔ سے دریافت کرواتا ہے:

آسمانوں پر مرا فکرِ بلند   میں زمیں پر خوار و زار و دردمند
کارِ دنیا میں رہا جاتا ہوں میں   ٹھوکریں اس راہ کی کھاتا ہوں میں
کیوں مرے بس کا نہیں کارِ جہاں؟   ابلہِ دنیا ہے کیوں دانائے دیں؟

اس کا حکیم رومیؔ نے جواب دیا کہ اگر واقعی کوئی روحانی بلندی حاصل کر لے تو دنیا کے کام خود بخود اس کے لیے آسان ہو جانے چاہییں۔ اس میں اشارہ یہ ہے کہ اگر ایسا نہیں ہے تو روحانی بلندی اور فلک کی پرواز مشتبہ ہوگی:

آں کہ بر افلاک رفتارش بود
بر زمیں رفتن چہ دشوارش بود

اقبال کی روحانیت میں بھی ارضیت کا پرتو صاف نظر آتا ہے۔ اندیشہ ہاے افلاکی اسی وقت جائز کہے جا سکتے ہیں جب کہ اُن سے زندگی کے مسائل حل کرنے میں مدد ملے۔ اقبال کی روحانیت میں زمین سے لگاؤ خاص اہمیت رکھتا ہے:

اگر نہ سہل ہوں تجھ پر زمیں کے ہنگامے
بُری ہے مستیِ اندیشہ ہاے افلاکی

یونانی فلسفے میں حقیقت کا علم، عام کا علم ہے نہ کہ خاص کا۔ اس کے پیشِ نظر حسّی تجربے سے ماورا اعیان کی دنیا تھی۔ اسی لیے یونانی مفکّر شخصیت اور آزادیِ عمل کے راز کو کبھی نہ پا سکے۔ ان کے یہاں وجدان کا تصور بھی نہیں جو دراصل انسانی روح کے عمل کی کیفیت ہے۔ وجدان کی آزادی براہِ راست خودی یا شخصیت کی آزادی سے عبارت ہے۔ عالم طبیعی اور عالم عمرانی دونوں میں اسی کے ذریعے تخلیق و تصرّف ممکن ہے۔ افلاطون کے یہاں خودی اور قوتِ ارادی کی کارفرمائی کا کہیں وجود نہیں۔ اس لیے جو نظامِ تمدّن اس نے پیش کیا وہ بالکل بندھا ٹکا تھا۔ اس کے نظامِ کائنات میں حرکت و حوادث اور تغیّر کا پتا نہیں۔ اس کے یہاں زندگی میں اخلاقی ارادے کی کارفرمائی کا بھی کہیں کوئی ذکر نہیں ملتا۔ عالم کے متناقض احوال سے گھبرا کر اس نے ہم آہنگی کی مبہم اصطلاح کے تلے پناہ لی۔ توازن اور ہم آہنگی کا یہ تصور بھی سکونی تھا۔ اس کے بموجب انسانی تصرّف کی خواہش کی کوئی اہمیت نہ تھی جو بعض اوقات متناقض حوادث کا پیش خیمہ ہوتی ہے۔ افلاطون اعیان و تصورات سے آگے نہیں بڑھا۔ حالانکہ حقیقت کا علم انسان کے سارے روحانی قوا کی مدد کے بغیر ممکن نہیں جس میں احساس، ارادہ اور جذبہ شامل ہیں۔ علم محض عقل کا پابند نہیں بلکہ غیر عقلی عناصر سے بھی اس کا حصول ممکن ہے۔ بعض اوقات ہم بمقابلہ عقل کے جذبے سے زیادہ علم حاصل کر لیتے ہیں۔ ہمدردی اور محبت بھی علم کے ماخذ ہیں۔ انسان اپنی مکمل شخصیت سے حقیقت کا علم حاصل کرتا ہے جو تصرّف و تخلیق کا ضامن ہوتا ہے۔ لیکن افلاطون کے سکونی اور عقلی نظامِ تصوّرات میں جذبۂ تخلیق کے لیے کوئی گنجایش نہیں۔ اور نہ وہ خودی کے احساس سے آشنا ہے جس کے

بغیر اخلاقی زندگی کی آزادی موثر نہیں ہو سکتی۔

افلاطونی اور نو افلاطونی نظامِ فکر کے خلاف اقبال نے اپنی تصوریت کو حقائق کی ٹھوس بنیادوں پر قائم کیا اور صورِ علمیہ یا 'عالمِ اعیان' سے زیادہ اس نے 'عالمِ امکان' کے حقائق و اسرار معلوم کرنے کی کوشش کی:

زندہ جاں را عالمِ امکاں خوش است
مردہ دل را عالمِ اعیاں خوش است

اسلام میں افلاطون اور فلاطینوس (پلاٹینس) کا اثر رسمی تصوف میں سب سے زیادہ نمایاں ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے تصوف کے ان اصولوں سے اختلاف کیا جو زندگی کو حقائق سے گریز سکھاتے اور حرکت و عمل کے بجائے سکون و جمود کی طرف راغب کرتے ہیں۔ وہ اس رُہبانی نقطۂ نظر کے خلاف ہے جو انسانی خواہشوں کو روحانی ترقی کا دشمن خیال کرتا ہے۔ خواہشوں کی تہہ میں جو زبردست قوتیں پوشیدہ ہیں ان کو مٹانے کے بجائے ان میں روحانی ضبط سے ہم آہنگی پیدا کی جا سکتی ہے اور انھیں اعلا مقاصد کے لیے وقف کیا جا سکتا ہے۔ خواہش اور ارادے کا نظم و ضبط بڑی نیکی ہے اور اخلاق اسی سے عبارت ہے۔ اقبال کے نزدیک کرامات کے افسانہ و افسوں سے زیادہ اہم ممکناتِ حیات کا اظہار ہے جو سعی و عمل اور عرفانِ ذات پر منحصر ہے۔ چنانچہ وہ 'ضربِ کلیم' میں صوفی کو اس طرح خطاب کرتا ہے:

تری نگاہ میں ہے معجزات کی دنیا مری نگاہ میں ہے حادثات کی دنیا
عجب نہیں کہ بدل دے اُسے نگاہ تری بلا رہی ہے تجھے ممکنات کی دنیا

دوسری جگہ بتایا ہے کہ اگر ذکرِ نیم شبی اور مراقبوں سے خودی کی نگہبانی نہ ہوتی ہو تو ان سے کوئی فائدہ نہیں۔ اگر تصوف کے اسرار و رموز سے اجتماعی زندگی کی گتھیاں نہیں سلجھتیں تو وہ بھی فضول ہیں۔ ان کا کوئی مصرف نہیں:

یہ حکمتِ ملکوتی، یہ علمِ لاہوتی
حرم کے درد کا درماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

یہ ذکرِ نیم شبی، یہ مراقبے، یہ سرور
تری خودی کے نگہباں نہیں تو کچھ بھی نہیں

اقبال کے نزدیک اسلامی فقر کا تصور رہبانیت سے بالکل علاحدہ ہے۔ یہ سراپا حرکت و عمل ہے۔ چنانچہ وہ اس بات پر افسوس ظاہر کرتا ہے کہ مسلمانوں نے عام طور پر فقر کو رہبانی کے مترادف سمجھ رکھا ہے۔ خالص فقر زندگی کے تقاضوں کا حریف نہیں ہوسکتا جو حرکت اور عمل چاہتے ہیں:

کچھ اور چیز ہے شاید تری مسلمانی — تری نگاہ میں ہے ایک فقر و رہبانی
سکوں پرستیِ راہب سے فقر ہے بےزار — فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی

'پس چہ باید کرد' میں کہتے ہیں کہ اصل فقر وہ ہے جس سے خودی کو استحکام اور فروغ نصیب ہو۔ وہ نہیں جس سے خودی ضعیف ہو:

فقر کافر خلوت و دشت و در است — فقرِ مومن لرزۂ بحر و بر است
زندگی آں را سکونِ غار و کوہ — زندگی ایں را ز مرگِ با شکوہ
آں خدا را جستن از ترکِ بدن — ایں خودی را بر فسانِ حق زدن
آں خودی را کشتن و واسوختن — ایں خودی را چوں چراغ افروختن

'ضربِ کلیم' میں ایک جگہ کہا ہے کہ درویش کو جب خودی کا عرفان حاصل ہوجاتا ہے تو وہ شہنشاہ بن جاتا ہے۔ قوموں کی تقدیر اُس مردِ درویش کی سیرت میں پوشیدہ ہے جو حاکموں کی درگاہ سے بےنیاز ہو:

محرمِ خودی سے جس دم ہوا فقر — تو بھی شہنشاہ، میں بھی شہنشاہ
قوموں کی تقدیر وہ مردِ درویش — جس نے نہ ڈھونڈی سلطاں کی درگاہ

تصوف کے خیالات جو شاعری کے ذریعے اسلامی ملکوں میں پھیلے، ان میں زندگی سے گریز کی تعلیم تھی جو تنزّل اور انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوجاتی ہے۔ اقبال نے اسی لیے حافظ شیرازی کی مسحور کرنے والی شاعری سے آگاہ کیا، اس لیے کہ وہ ان اخلاقی مقاصد کے خلاف تھی جو اس کے پیشِ نظر تھے۔ تاتاری حملے کے بعد اسلامی ملکوں میں

جو عام مایوسی اور زندگی سے بے زاری پھیلی ہوئی تھی۔ اس کی نسبت اقبال نے اس طرح اظہارِ خیال کیا ہے :

"یہ حیرت کی بات ہے کہ تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولیٹکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی۔ اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا۔ جس قوم میں طاقت اور توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہوگئی تو پھر اس قوم کا نقطۂ نگاہ بدل جاتا ہے۔ ان کے نزدیک ناتوانی حسین و جمیل شے ہو جاتی ہے اور ترکِ دنیا موجبِ تسکین۔ اس ترکِ دنیا کے پردے میں قومیں اپنی سستی اور کاہلی اور شکست کو جو ان کو تنازع البقا میں ہوئی چھپایا کرتی ہیں۔"[۱]

دراصل اقبال رسمی تصوّف سے اس لیے بے زار ہے کہ اس میں اجتماعی زندگی سے گریز کی تعلیم دی جاتی ہے۔ وہ صحیح اسلامی تصوّف کے خلاف نہیں جو حرکت اور تغیّر کے اصول سے قوت حاصل کرتا ہے اور جس میں بے عملی کے جمود کے بجائے عمل کی خالص اور پاکیزہ ترین صورت ملتی ہے جو قرآنی تعلیم پر مبنی ہے۔ اسلامی احسان و تصوّف میں زندگی کے اس دائمی اور تخلیقی ارتقا کو پیشِ نظر رکھا گیا جس کے باعث جدّوجہد کی ہر منزل پر سالک کی نظر نئے نئے حقائق سے دوچار ہوتی ہے۔ کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ اور بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ میں اسی جانب اشارہ ہے۔ محنت اور ریاضت کی بدولت زندگی اپنے سارے بھید اور شانیں ایک ایک کرکے ظاہر کر دیتی ہے۔ طریقت کے اس پُرپیچ راستے میں حقیقت کی منزل ہر لمحہ دور ہٹتی جاتی ہے، اس لیے کہ سالک کا منتہا ابدی قدریں ہوتی ہیں جو زمانی اور مکانی سیلان میں مستقل طور پر قائم رہتی ہیں لیکن ان تک پوری طرح رسائی کسی کی بھی نہیں ہو سکتی۔ وہ روشنی کے اس مینار کے مثل ہیں جن سے تھکا ہارا مسافر زندگی کے لق و دق صحرا میں

[۱] اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۴۴، ۴۵

رہنمائی حاصل کرتا ہے۔ یہی قدریں روحانی اور اخلاقی نظام کی اساس ہیں۔ زندگی کا یہ حرکی نقطۂ نظر ان اسلامی صوفیہ کے یہاں ملتا ہے جو افلاطونی اور نو افلاطونی اوہام سے متاثر نہیں ہوئے۔ حضرت فرید گنج شکرؒ نے اپنے مرشد حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ کے جو ملفوظات جمع کیے ہیں ان میں ایک روایت اپنے مرشد کی طرف منسوب کی ہے:

"فرمایا کہ ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ ایک درویش صاحبِ تفکر تھا۔ وہ ہمیشہ حیرانی میں رہا کرتا تھا۔ جب اس سے لوگوں نے پوچھا کہ آپ جو عالم تحیّر میں مستغرق ہیں اس میں کیا حکمت ہے؟ اس نے کہا جہاں تک میں نگاہ کرتا ہوں، جب ایک ملک سے گزرتا ہوں تو اس سے سو گنے اور ملک دیکھتا ہوں۔ اور جب میں انھیں دیکھتا ہوں تو ایک سے ایک نہیں ملتا۔ اس واسطے میں ایک ملک سے دوسرے میں جاتا ہوں اور انھیں خیالات میں مستغرق رہتا ہوں۔ حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی رحمۃ اللہ آنسو بھر لائے اور رو پڑے اور فرمایا کہ ایک مرتبہ میں نے ایک درویش سے یہ مثنوی سنی تھی:

ہر آں ملکے کہ واپس می گزارم
دو صد ملکِ دگر در پیش دارم

آپ نے زبانِ مبارک سے فرمایا کہ اہلِ سلوک اور متحیّروں کا گروہ یہ فرماتا ہے کہ درویش کو سلوک کی راہ میں ہر روز ایک لاکھ ملکوں سے گزرنا چاہیے اور پھر بھی قدم آگے بڑھانا چاہیے۔"[۱]

جب سالک اِلٰی رَبِّكَ مُنْتَهٰهَا کے حرکی اصول پر عمل کرے گا تو یقیناً وہی قلبی کیفیت اس پر گزرے گی جس کی جانب حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی رحمۃ اللہ علیہ نے ارشاد فرمایا ہے۔ وجوب ذاتی جس کا پرتو ذاتی قدریں ہیں، عالم اعراض کی اضافتوں

[۱] فوائد السالکین، ص ۵

کی طرح کبھی بھی منقطع ہونے والا نہیں۔ اس لیے سالک کا سفر جو اس کی تلاش میں ہے کبھی ختم نہیں ہو سکتا۔ اس طرح اسلامی احسان و تصوف میں افلاطونی نظامِ فکر کے برخلاف عین اور امکان ایک دوسرے میں ضم ہو گئے اور حرکت و حوادث کی تخلیقی عمل کے ذریعے تعبیر ممکن ہو سکی۔ اسلام میں غیب پر جو ایمان لانے کی تاکید کی گئی ہے وہ ایک طرف تو ذاتِ واجب پر ایمان ہے اور اس کے ساتھ ان امکانات اور انسانی اوصاف و اقدار پر ایمان ہے جو زندگی میں مخفی ہیں اور ظہور میں آ سکتے ہیں۔ اس طرح غیب پر ایمان حضور پر ایمان ہے اور ان دونوں حقائق کا تناقض بھی دور ہو جاتا ہے۔ اقبال نے اسلامی تصوف و احسان کے حرکی نقطۂ نظر کو اس شعر میں بڑی خوبی سے پیش کیا ہے:

ہر لحظہ نیا طور، نئی برقِ تجلّی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

اقبال کا تصوف مروجہ تصوف سے الگ ہے۔ جس طرح عباسیوں کے زمانے میں یونانی فلسفے کی ترویج اور علمِ کلام کی موشگافیوں سے اسلام کو زبردست خطرہ لاحق ہو گیا تھا، اسی طرح جدید زمانے میں مغربی علوم و فنون کے باعث اسلامی عقائد میں ضعف پیدا ہو گیا۔ اب سے تقریباً سات سو سال قبل مولانا رومؔ نے اپنی مثنوی میں حرکی تصوف پیش کیا تاکہ مسلمانوں کا سکون و جمود دور ہو، اسی طرح موجودہ زمانے میں اقبال نے مولانا سے فیض حاصل کر کے تصوف کی نئی تعبیر و توجیہہ کی تاکہ اپنے ہمراہانِ سست عناصر کو زندگی کی دوڑ میں تیز گام کرے اور انھیں زوال و انحطاط کی دلدل سے نکال کر ترقی کی راہ پر ڈال دے۔ دونوں نے تعقل کے بجائے عشق کو اپنا رہنما بنایا۔ اقبال کو اس کا احساس تھا کہ اس زمانے میں تجدیدِ حیات کے لیے وہ وہی کام کر رہا ہے جو مولانا رومؔ نے اپنے زمانے میں کیا تھا۔ دونوں ارتقائی مفکر تھے[1] دونوں نے عمل اور حرکت کو طرح طرح سے سراہا:

[1] اسلامی فکر میں دسویں صدی عیسوی میں ارتقائی تصورات ملتے ہیں۔ ابنِ مسکویہ نے جو خلیفہ مامون کا استاد اور مشہور اعتزالی گزرا ہے، ارتقائی فکر کو باقاعدہ پیش کیا اور جمادات،

(باقی فٹ نوٹ اگلے صفحے پر)

چو رومی در حرم دادم اذاں من — از و آموختم اسرارِ جاں من
بدورِ فتنۂ عصرِ کہن او — بدورِ فتنۂ عصرِ رواں من

مولانا رومؔ کے فیض کا اقبالؔ نے اس طرح اعتراف کیا ہے :

باز بر خوانم ز فیضِ پیرِ روم — دفترِ سربستہ اسرارِ علوم
جانِ او از شعلہا سرمایہ دار — من فروغِ یک نفس مثلِ شرار
پیرِ رومی خاک را اکسیر کرد — از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد

(بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

نباتات، حیوانات اور انسان کے مختلف مدارج کو واضح کیا۔ اس نے اس طرف بھی توجہ دلائی کہ انسان کا ارتقا حیوانات سے ہوا ہے۔ یہ کہنا درست ہوگا کہ ابن مسکویہ دنیا میں سب سے پہلا ارتقائی مفکر ہوا ہے۔ مولانا رومؔ نے انھی ارتقائی تصورات کو شاعرانہ رنگ میں اپنی مثنوی میں پیش کیا۔ مثنوی معنوی کے ذریعے یہ خیالات تمام اسلامی دنیا میں پھیل گئے۔ چونکہ مولانا رومؔ کی زندگی تقدس اور تصوف سے وابستہ تھی، اس لیے علما نے ان خیالات پر اعتراض نہیں کیا۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو قرآن کریم بھی اصولِ ارتقا کی تائید کرتا ہے۔ ربوبیت میں یہ تصور شامل ہے کہ کسی شے کو ادنا حالت سے اعلا مرتبے پر تربیت کے ذریعے پہنچایا جائے۔ تخلیق کی ابتدا پست حالت میں ہوئی، پھر تربیت کے ذریعے اس نے عروج و کمال حاصل کیا: لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ ۝ فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ
("تم ایک مقام سے دوسرے مقام پر ترقی کرو گے۔ پھر لوگ ایمان کیوں نہیں لاتے۔")
اس مضمون کا مولانا رومؔ نے اس طرح ترجمہ کیا ہے :

نردبانہائیست پنہاں در جہاں — پایہ پایہ تا عنانِ آسماں
ہر گرہ را نردبانی دیگر است — ہر روش را آسمانی دیگر است
ہر جمادی کو کند رو در نبات — از درختِ بخت او روید حیات
ہر نباتی کو بجاں رو آورد — خضروار از چشمۂ حیواں خورد

(باقی فٹ نوٹ اگلے صفحے پر)

اقبال کا رسمی تصوف پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ وہ عمل سے گریز سکھاتا ہے۔ نو افلاطونی فلسفے کے بانی پلاٹینس کا یہ قول "عمل کمزور قسم کی فکر ہے۔" اس تہذیب کی سچی ترجمانی کرتا ہے جو کلاسکی کہلاتی ہے۔ یہ تہذیب عمل سے ایسی بے گانہ ہوئی کہ اس میں اخلاقی قدر آفرینی کی صلاحیت باقی نہ رہی۔ اسی واسطے اس نے خارجی حقائق کو نظر انداز کر دیا جو انسانی عمل و تصرف کا پس منظر مہیا کرتے ہیں۔ چونکہ وہ تاریخ کی ذمہ داریوں کی حریف نہ ہو سکی اس لیے

(بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

باز چوں جاں رو سوے جاناں نہد رخت را در عمر بے پایاں نہد

مولانا روم فرماتے ہیں کہ مجھ پر مختلف اموات طاری ہوئیں لیکن زندگی کا دھارا پھر بھی برقرار رہا۔ انسان سے فرشتہ بن کر پھر میں وہ ہو جاؤں گا جو تخیل سے پرے ہے:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم بحیواں سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چہ ترسم کے ز مردن کم شوم
حملۂ دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک قرباں شوم آنچہ اندر وہم ناید آں شوم

آمدہ اول باقلیم جماد از جمادی در نباتی او فتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد وز جمادی یاد نا ورد از نبرد
وز نباتی چوں بحیواں او فتاد نامدش حال نباتی ہیچ یاد
باز از حیواں سوے انسانیش می کشد آں خالقی کہ دانیش
ہم چنیں ز اقلیم تا اقلیم رفت تا شد اکنوں عاقل و دانا و زفت
عقلہاے اولینش یاد نیست ہم ازیں عقلش تحول کردنیست

تا رہد زیں عقل پر حرص و طلب
تا ہزاراں عقل بیند بوالعجب

بہت جلد اُسے اپنے اقتدار کی گدّی دوسری قوم کے لیے خالی کردینی پڑی۔

اسلامی تصوّریت تسخیرِ فطرت اور حرکتِ دوام کی تعلیم پیش کرتی ہے۔ زندگی کے اس نقطۂ نظر کے باعث اسلامی جماعت میں بدرجۂ اتم یہ صلاحیت ہے کہ وہ تاریخ عالم کی تخلیقی قوتوں کے ساتھ اپنا ربط قائم رکھے۔ اسلامی تہذیب ان مقاصد کی حامل ہے جو حقیقت اور عین کو ایک دوسرے سے الگ نہیں رکھتے بلکہ انھیں ایک دوسرے میں سمونے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسلامی تہذیب کی بنیاد خودی، کائنات اور خدا کے اثبات پر قایم ہے جو دراصل محسوس حقیقت اور عین یا قدرِ حیات دونوں کا اثبات ہے۔ اقبال جب مسلمانوں سے خطاب کرتا ہے تو درحقیقت اس کا روئے سخن تمام انسانوں سے ہوتا ہے، اس لیے کہ اس کے نزدیک اسلام دینِ فطرت اور مذہبِ انسانیت ہے۔ اس مذہب کی روح حقائق پسندی اور مقاصد آفرینی کے میل سے بنی ہے جن کی بدولت خودی یا ذہنِ فعال فطرت کے پیچیدہ اور غیرمرتب نظام میں معنی اور ربط پیدا کرتا ہے[۱]

[۱] یہ مقصد آفرینی ایک طرح کی حرکی عینیت ہے جو زندگی کے دائمی تغیّر و انقلاب میں یقین رکھتی ہے۔ ہر پیغمبر اور مصلح خواب دیکھنے والا ہے جو اپنے خلوصِ عمل سے خواب کو حقیقت بنا دیتا ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ ملّتِ اسلامیہ میں ایسے خواب دیکھنے والے ہمیشہ آتے رہیں گے جو حیاتِ ملیہ کے مصالح کے مدنظر نئے نئے مقاصد پیش کریں گے تاکہ حرکت اور عمل کی روح کبھی فنا نہ ہونے پائے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں: لم یبق من النبوۃ الا المبشرات قالوا وما المبشرات قال الرویا الصالحۃ (بخاری)۔ ترجمہ: "نبوت سے نہیں باقی رہا مگر صرف 'مبشرات'۔ لوگوں نے کہا 'مبشرات' کا کیا مطلب ہے؟ فرمایا اچھے خواب۔") یہ خواب زندگی کے امکانوں کی خوش خبری دیتے ہیں۔ اسی لیے انھیں مبشرات کہا گیا۔ اسی سلسلے کی دوسری حدیث بخاری میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

(باقی اگلے صفحے پر)

زندگی کی جن اخلاقی قدروں سے عمل بامعنی بنتا ہے وہ محض خیالی نہیں ہیں بلکہ وہ مادی اور خارجی حقائق سے پیدا ہوتی ہیں۔ ہم عالمگیر اقدارِ حیات کو اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے جب تک کہ ہم ان کا ذہنی تجزیہ نہ کریں جنھیں ہم محسوس طور پر اپنی زندگی میں روزانہ برتتے ہیں اور جن کی بنا پر ہم خیر و شر کا حکم لگاتے اور اپنی سیرت کی تشکیل کرتے ہیں۔ اخلاقی قدروں کا احساس انسان کا بنیادی اور گہرا تجربہ ہے۔ انھی قدروں کی مدد سے وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی ذات محض خارجی قوتوں کا کھیل نہیں بلکہ اس کی تشکیل میں خود اس کا اپنا ہاتھ بھی شریک ہے۔ اپنی ذات اور خارجی حقائق سے تعلق کا علم اس امر کا مانع نہیں کہ اخلاقی شعور کے اعلا نظام میں انسان اپنی جگہ پیدا کرے۔ اسلام کا نقطۂ نظر یہی ہے اور

(بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

فرمایا الرویا الصالحۃ جزءٌ من سبعین جزءٍ من النبوۃ۔ ("اچھے خواب نبوت کے ستر اجزا میں سے ایک جز ہے۔") عربی زبان میں ۷۰ کا عدد کثرت کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ جیسے ہماری زبان میں 'بیسیوں' استعمال ہوتا ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ اسلام نے زندگی کے ٹھوس حقائق کو بھی نظر انداز نہیں کیا اور دنیاوی زندگی کو کامیاب بنانے کی تعلیم دی۔ لیکن اگر دنیا حق کی راہ میں رکاوٹ بنے تو اس کو لعنت قرار دیا اور اگر ممد و معاون ہو تو وہ نعمت ہے۔ دنیا میں انہماک کی تعلیم اس حدیث سے ظاہر ہوتی ہے: ان قامت الساعۃ وفی ید احدکم فسیلۃ فلیغرسھا۔ ("اگر قیامت آجائے اور تم میں سے کسی کے ہاتھ میں ایک پودا ہو تو اس کو چاہیے کہ اسے زمین میں لگا دے۔") اس طرح انسان اپنا دنیاوی قرض ادا کر دے گا۔ چاہے اس کے نتیجے سے بہرہ اندوز نہ ہو۔ اخلاق کی دنیا میں اصلی حقیقت فرض کی ادائگی ہے۔ نتیجے کو خدا پر چھوڑ دینا چاہیے۔ مذکورہ بالا حدیث میں دنیاوی فرض کی بجا آوری کی طرف نہایت بلیغ اشارہ ہے جس میں روحِ اسلام کی حقیقت پسندی مضمر ہے۔ خواب اور حقیقت دونوں کی تاثیر زندگی کا صحیح توازن قائم کر سکتی ہے۔

اس نے حقائق پسندی اور تصوریت کی ترکیب اسی اصول پر کی ہے۔ انسان کی زندگی کی اس سے بہتر تعبیر کیا ہو سکتی ہے کہ حقائق کی دنیا میں جڑیں مضبوط کر کے اس کے تصوّر اور ارادے کو آزاد چھوڑ دیا کہ وہ نئے نئے حالات و حقائق کی تخلیق کر سکے۔ قرآن نے حیات اور حق کی معرفت کو اس مبارک درخت کے مثل قرار دیا جس کی جڑیں زمین میں مضبوط ہوں اور جس کی شاخیں آسمان سے ہم کنار ہوں : كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ۔ تصوریت اور حقائق پسندی کا امتزاج اس سے بہتر ممکن نہیں ہے۔ اس امتزاج میں کائنات کے ٹھوس اور محسوس حقائق اور انسانی ذہن و روح کے لطائف و تصرفات دونوں کی سمائی ہو گئی۔ قرآن میں مسلمانوں کو جو اُمَّةً وَّسَطاً کہا گیا، وہاں بھی یہی مراد ہے کہ اسلام عدل و اعتدال کا علم بردار ہے۔ اس میں حقائق پسندی اور تصوّریت دونوں کی آمیزش ہے۔ اقبال نے اپنی نظم 'مدنیتِ اسلام' میں اسلامی تمدن کے حقائق کو اس طرح ظاہر کیا ہے :

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے
یہ ہے نہایتِ اندیشہ و کمالِ جنوں
طلوع ہے صفتِ آفتاب اس کا غروب
یگانہ اور مثیلِ زمانہ گوناگوں
نہ اس میں عصرِ رواں کی حیا سے بیزاری
نہ اس میں عہدِ کہن کے فسانہ و افسوں
عناصر اس کے ہیں روح القدس کا ذوقِ جمال
عجم کا حسنِ طبیعت، عرب کا سوزِ دروں

عمل اور اخلاق

مقاصد آفرینی کے ساتھ عملِ صالح ضروری ہے تاکہ زندگی کے امکان اُجاگر ہوں۔ اقبال کے فلسفۂ تمدن میں انسان کی انفرادی اور اجتماعی قوتِ عمل کو اُبھارنے کی تعلیم ہمیں قدم قدم پر ملتی ہے۔ بغیر عمل کے مقاصد چاہے کتنے ہی اعلا و ارفع کیوں نہ ہوں، بے معنی ہیں۔ زندگی اپنے سارے بھید عمل کے آگے کھول دیتی ہے اور عمل میں بھی وہ سب سے زیادہ دور رس ہے جو انسان کی اندرونی زندگی سے تعلق رکھتا ہو۔ خارجی عمل سے عالم میں تصرّف ہوتا ہے اور اندرونی عمل سے انسانی سیرت کی تشکیل ہوتی ہے۔

انسان کو انفس اور آفاق دونوں ہی کو اپنے منشا کے مطابق ڈھالنا پڑتا ہے۔ اس کے لیے ضرورت ہے کہ وہ عالمِ فطرت اور عالمِ نفس دونوں کے قوانین کا رمز شناس ہو۔ جس طرح خارجی عالم پر سائنس اور ٹیکنک سے تصرف حاصل ہوتا ہے، اسی طرح انسان اپنی اندرونی اور ذاتی زندگی میں اخلاق کے ذریعے تہذیبِ نفس کرتا ہے۔ عمل کے یہ دونوں پہلو جب تک پیشِ نظر نہ رہیں اس وقت تک انسانی زندگی ترقی اور تکمیل کی راہ پر پوری طرح گامزن نہیں ہو سکتی۔ تاریخ میں اس کی مثالیں ملتی ہیں کہ باوجود علم اور ٹیکنک کی ترقی کے تہذیبوں کو زوال آیا۔ اسپارٹا کی فوجی ٹیکنک نہایت اعلا قسم کی تھی لیکن اہلِ اسپارٹا کی زندگی کے نفسیاتی اور تہذیبی سانچے ادنا درجے کے تھے، اس لیے ان کی ترقی اور نشو و نما رک گئی۔ اگر کسی گروہ کی ترقی اس طرح رک جائے تو جب تک اس کی زندگی کے نفسیاتی اور روحانی سانچے نہ بدلیں وہ جس مقام پر پہنچ گئی ہے، اس سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ خارجی عالم کی تسخیر اور تصرف جو ٹیکنک کے ذریعے انجام پاتا ہے تہذیب کے لیے ضروری ہے لیکن اس سے بھی زیادہ ضروری اندرونی اخلاقی محرک ہیں جن کے بغیر کسی گروہ کی اجتماعی زندگی بامراد نہیں ہو سکتی۔

آدمی کی شخصیت عمل ہی کے ذریعے سے بنتی ہے۔ انسانی مشین اور لوہے کی معمولی مشین میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ ثانی الذکر کی ساخت پر اس کے چلنے سے کچھ اثر نہیں پڑتا حالانکہ اول الذکر کی ساخت کا تمام تر دار و مدار اس کے چلنے یعنی عمل پر ہے۔ انسان کی مشین چلنے سے بنتی ہے۔ جس طرح طبیعی عالم میں اصولِ حرکت کارفرما ہے، اسی طرح آدمی کی زندگی میں جذبات ہیں جو محرکِ عمل ہوتے ہیں۔ انھی سے زندگی کی ہماہمی اور رونق ہے۔ انھی کی بدولت عملِ پیہم کے جوکھوں میں پڑ کر انسان اپنی اور عالم کی تقدیر کا رازدار بن سکتا ہے۔

راز ہے، راز ہے، تقدیرِ جہانِ تگ و تاز
جوشِ کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز

حصولِ مقاصد کی راہ میں ذہن اپنی ساری قوتوں کو مجتمع کر کے انسان کو ارادے

اور احساس کے سہارے آگے کی طرف بڑھائے لیے جاتا ہے اور اپنے نت نئے تجربوں سے زندگی میں توسیع و استحکام پیدا کرتا ہے۔ پیہم عمل کے ذریعے خودی اپنی تقدیر کی تعمیر کرتی ہے۔ عمل، واقعات میں تصرف و تغیر کی کوشش سے عبارت ہے تاکہ مخصوص نتائج برآمد ہوں۔ عمل کے لیے واقعات کے اسباب کا علم ضروری ہے۔ عمل پر وہی مجبور ہوتا ہے جس کے دل میں آرزو کی خلش ہو۔ جس طرح بادلوں میں مینہ کے قطرے اپنے بوجھ سے دب کر برسنے پر مجبور ہوجاتے ہیں، اسی طرح بامقصد زندگی کا تقاضا عمل کی شکل میں رونما ہوتا ہے، جس سے اخلاقی ارادے کا اظہار ہوتا ہے:

بے خلش ہا زیستن نا زیستن بایدآتش در تہ پا زیستن

زیستن این گونہ تقدیر خودی است از ہمیں تقدیر تعمیر خودی است

انسان، زندگی کی حقیقت کو عمل کے ذریعے جیتی جاگتی شکل میں محسوس کرتا ہے۔ وہ حقیقت جو محض علم تک محدود رہے تجریدی اور غیر یقینی ہے۔ یقینی علم خود عمل میں مضمر ہے۔ جب تک ہر تجریدی وجود عمل کے دھارے میں غرق نہ ہوجائے وہ حقیقت نہیں بن سکتا۔ عمل کے ذریعے حقائقِ اشیا اور انسانی خودی آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ ایسے گتھ جاتے ہیں کہ انھیں جدا کرنا دشوار ہوجاتا ہے۔ وہ شخص جس کی خودی عمل سے بیگانہ رہی ہو باوجود علم کے ادھوری زندگی بسر کرے گا۔ اور خود اس کا علم بھی ادھورا رہے گا۔ انسان کی عقل کا پیمانہ بھی اس کا عمل ہے، جیسا عمل ہوگا ویسی ہی عقل ہوگی اور جیسی عقل ہوگی ویسا ہی عمل ہوگا۔ ہمارے عمل یعنی تخلیقِ اقدار کا سلسلہ برابر جاری رہنا چاہیے، ورنہ ہم جمود میں مبتلا ہوجائیں گے۔ عمل کا دار و مدار نیت پر ہے اور نیت انسانی سیرت کا کرشمہ ہے۔ آدمی حقیقت میں جیسا ہوگا ویسا ہی وہ اپنے آپ کو عمل کے ذریعے ظاہر کرے گا۔

نیکی اور خیر کی اخلاقی قدریں انسان سے باہر کوئی وجود نہیں رکھتیں بلکہ خود اس کے عمل میں پوشیدہ ہوتی ہیں۔ جب انسان پیہم سعی و جہد سے نفسی تضاد کو دور کرتا اور اپنی شخصیت میں تسلسل اور وحدت قائم کرلیتا ہے تو فطرت کا نظم و ربط جو اس

کے قوانین میں مضمر ہے اس پر بآسانی منکشف ہو جاتا ہے۔ نیکی بھی اور دوسری عادتوں کی طرح انسانی نفس و سیرت کی عادت ہے جو تواتر سے راسخ ہو جاتی ہے۔ ہم زندگی میں کسی نقطے پر پہنچ کر یہ کہنے کا حق نہیں رکھتے کہ بس اب یہاں ہمیں ہمیشہ کے لیے ٹھہر جانا چاہیے۔ اور اس کے آگے اب کچھ کرنا باقی نہیں۔ خیر یا نیکی کوئی سکونی شے نہیں بلکہ اخلاقی فہم و بصیرت کی عمل کے ذریعے متواتر توسیع ہے۔ زندگی ایک قسم کی دائمی فعلیت ہے، جس کا اظہار ارادے سے ہوتا ہے۔ وہ نت نئے روپ بھرتی رہتی ہے۔ جس طرح ماہ نو کے سینے میں ماہِ تمام بننے کی صلاحیتیں پوشیدہ ہوتی ہیں یا جس طرح بربط میں نغمے چھپے ہوتے ہیں، اسی طرح انسانی فطرت کی مخفی قوتوں اور امکانوں کی انتہا نہیں بشرطیکہ وجود کی راہ میں ماضی پرستی کے خس و خاشاک حائل نہ ہوں جو قوائے عمل کو محدود اور کمزور کر دیتے ہیں:

توڑ ڈالے گی یہی خاک طلسم شب و روز
گرچہ اُلجھی ہوئی تقدیر کے پیچاک میں ہے

نیکی کوئی بنی بنائی چیز نہیں بلکہ وہ برابر ہمارے عمل سے بنتی رہتی ہے۔ خود علم کے متعلق یہ کہنا درست ہوگا کہ وہ کوئی مفرد شے نہیں جو ذہنی یا خارجی عالم میں پایا جاتا ہو بلکہ اندرونی عمل کی امتزاجی کیفیت ہے جس کا اظہار فکر و وجدان کی شکلوں میں ہوتا ہے۔ ان دونوں کے توسط سے خودی حقیقت کا مکمل عکس دیکھ سکتی ہے۔ خوشی اور مسرت کے گریزپا لمحے انسان کو اگر کبھی میسّر آتے ہیں تو وہ عمل ہی کے دوران میں۔ جس طرح درخت میں موسم بہار میں پھول آتے ہیں اور مشام جاں کو معطر کرتے ہیں، اسی طرح عمل انسانی زندگی کا پھولنا ہے۔ اس کے ذریعے زندگی اپنی خوبیوں اور صلاحیتوں کا اعلا ترین اظہار کرتی ہے۔ بے عمل زندگی اس درخت کے مثل ہے جس کو پالے نے مار لیا ہو اور اس کی کلیاں کھلنے سے پہلے ہی مرجھا گئی ہوں۔ بامقصد عمل سے زندگی کے سوتے خشک نہیں ہونے پاتے۔ گوئٹے نے فاؤسٹ کی زبانی یہ کتنی بلیغ بات کہلوائی ہے کہ "ابتدا میں عمل تھا"۔ عمل خودی اور زندگی کا اصلی سرچشمہ

ہے۔ تعقل و تصور اس کے بہت بعد پیدا ہوئے۔ وہ اتنا ہی قدیم ہے جتنی کہ خود انسانیت۔ علم سے حقیقت سمجھی جاتی ہے اور عمل سے اس میں تبدیلی اور تصرف ممکن ہوتا ہے۔ علم و عمل دونوں مل کر حقیقت پر پوری طرح حاوی ہو سکتے ہیں۔ انسانی ذہن سمجھنے کے ساتھ ساتھ تغیر بھی چاہتا ہے۔ وہ کائنات کو اپنے میں سمو کر عمل کے ذریعے اس پر اثر انداز ہونا چاہتا ہے۔

ہر وہ انسان جو اپنی تکمیل کی راہ طے کر رہا ہو اس میں اخلاقی توانائی کا ہونا ضروری ہے جو عمل کی محرک ہوتی ہے۔ وہ اپنے اخلاقی عمل سے ہر قسم کے ماحول پر قابو پالیتا ہے اور ہر نئی حالت میں اپنی نیکی کو ایک نئے انداز میں ظاہر کرتا ہے۔ در اصل اخلاقی تکمیل کے لیے جو کوشش کی جاتی ہے اس سے زندگی کی قدروں میں اضافہ ہوتا ہے۔ ہر حالت میں انسان اخلاقی اصول پر عمل کر سکتا ہے۔ ہر حالت میں اس کی خودی صحیح ردِّ عمل کا اظہار کرتی ہے جو اس کے اندرونی ارادے کا عکس ہوتا ہے اور وہ کسی نہ کسی صورت میں ضرور منظرِ عام پر آتا ہے۔ اس وقت بھی انسان نیکی کر سکتا ہے جبکہ وہ ان وسائل سے محروم ہو جو اس کو اتنی قوت بہم پہنچائیں کہ وہ نیکی کو دوسروں کے لیے موثر بنائے۔ لیکن نیک عمل ضائع نہیں جاتا۔ اس کی تکمیل کے وسائل بعد میں خود بخود پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس طرح اخلاقی قدروں سے اُن پُر اسرار معانی کا اظہار ہوتا ہے جو زمانے کے سیلِ رواں میں ظہور پذیر ہوتے ہیں اور جن کی بدولت انسان فطری قوتوں سے بلند تر اور ماورا ہو جاتا ہے۔ اخلاقی شعور میں انسان کی آزادی کی تکمیل ہوتی ہے اور اس طرح اخلاقی قانون اس کے وجود کا قانون بن جاتا ہے۔

تاریخ میں بیسیوں ارادے، اعتقاد اور فکر و عمل کے طریقے ایسے گزرے ہیں جو کسی زمانے میں اخلاقی قدروں کے حامل تصور کیے جاتے تھے لیکن کچھ عرصے بعد دوسری قدروں نے ان کی جگہ لے لی۔ اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ قدریں ضائع ہو گئیں۔ زمانے کے عمل و مرور سے تبدیلیاں یقیناً ہوتی ہیں لیکن قدریں اپنا پرانا روپ بدل کر بعد میں بھی کسی نہ کسی شکل میں قائم رہتی ہیں۔ اس طرح خیر و شر کی عمل پذیری زمانے میں ہوتی ہے اور قدروں کا تخلیقی عمل برابر جاری رہتا ہے، بلکہ ان میں اضافہ ہوتا رہتا ہے تاکہ وہ زندگی کے نئے احوال کی حریف ہو سکیں۔ عملی زندگی کا جوہر آرزو اور ارادے

میں مضمر ہے۔ قدروں کا انحصار ان کی تعمیری قوت پر ہے جس سے نئے نئے تجربے پیدا ہوتے ہیں۔ زندگی کے یہ تجربے ان تصوروں اور اعتقادوں کو اپنی رَو میں بہا لے جاتے ہیں جن میں جمود پیدا ہوگیا ہو اور جن سے بڑھتی ہوئی انسانی ضرورتوں کی کفالت نہ ہوسکتی ہو۔ زندگی کا جمود پرانے ارادوں اور اعتقادوں کی شکل میں بُت بن کر جب سنگِ راہ بن جاتا ہے تو قوتِ ارادی بُت شکنی پر اُتر آتی ہے تاکہ پُرانی قدروں کے بطن سے نئی قدریں جنم لیں۔ اس طرح عمل کے مختلف امکان پیدا ہوتے ہیں اور خودی کی آزادی ان میں انتخاب کر کے اپنی عمل پذیری کی نئی راہیں نکالتی ہے۔

انسانی عزائم کی تہہ کو ٹٹو لیے تو ان کے ڈانڈے ہمیشہ جذبات سے ملے ہوئے نظر آئیں گے جو افراد اور جماعتوں کو تخلیقِ مقاصد پر اُکساتے ہیں اور اخلاق و اقدار کی دنیا میں بڑے بڑے کام کراتے ہیں۔ بزمِ حیات کی رونق انھی جذبات سے ہے۔ زندگی کی ہنگامہ زائیوں کی توجیہہ بے چاری عقل کیا کر سکتی ہے؟ اس کا نقطۂ نظر تو بڑا ہی محدود ہے۔ جذبے کی بدولت زندگی کی شبِ تاریک کو جو روشنی نصیب ہوتی ہے اس سے عقل کی آنکھیں خیرہ ہوجاتی ہیں۔ عقل کا چراغِ رہ گذر آس پاس کی چند قدم زمین کو تو روشن کرسکتا ہے لیکن ذرا آگے بڑھ کر درونِ خانہ جو ہنگامہ برپا ہے اس کا اس روشنی سے پتا نہیں چل سکتا:

خرد سے راہرو روشن بصر ہے خرد کیا ہے؟ چراغِ رہ گذر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا چراغِ رہ گذر کو کیا خبر ہے؟

اسی مضمون کو دوسری جگہ یوں ادا کیا ہے:

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور
چراغِ راہ ہے منزل نہیں ہے

عقل کا کام ہی یہ ہے کہ وہ نت نئے بُت بناتی رہے۔ اس لیے اقبال عقل کو زناری اور عشق کو مسلمان کہتا ہے:

زماں زماں شکند آنچہ می تراشد عقل بیا کہ عشق مسلمان و عقل زناری است

جذبے سے انسانی ذہن عالمِ محسوس کے پرے جاتا اور اُن حقائق کا پتا چلاتا ہے جو عقلی استدلال کی گرفت سے بالاتر ہوتے ہیں۔ قدروں کی تخلیق میں بھی جذبے کی کارفرمائی موجود رہتی ہے :

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بیکراں سمجھا تھا میں

قصۂ آدم

دراصل اگر ہم اقبالؔ کے فلسفۂ خودی کے سرچشمے کا سراغ لگانا چاہتے ہیں تو ہمیں اسلامی روایات کی جانب رجوع کرنا پڑے گا۔ قرآن کریم میں انفرادی شخصیت کی فضیلت اور عظمت کو مختلف پیرایوں میں بیان کیا گیا ہے۔ ذاتِ باری کا فرشتوں کو یہ حکم کہ آدم کو سجدہ کرو محض استعارہ نہیں بلکہ اس کے اندر ایک زبردست حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔ انسان کی مختلف صلاحیتوں کے باعث اس کو نیابتِ الٰہی کا حق دار ٹھہرایا گیا۔ اس کو حق تعالا نے علم حقائق الاشیا عطا کیا۔ اور اپنے لازوال اوصاف کا مظہر قرار دیا، اس لیے کہ الٰہی علم و مشیت میں انسانی ارتقا کی تمام شکلیں پہلے سے موجود تھیں۔ اس سے بڑھ کر کیا ہوگا کہ اس میں اپنی روح پھونک دی (وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ)۔ ملائک کو جب یہ خیال ہوا کہ ہم جیسے فرماں برداروں کے ہوتے ہوئے انسان کو کیوں دنیا میں خلافتِ الٰہی سپرد کی گئی، تو ان کو ذاتِ باری نے یہ ارشاد فرما کر مطمئن کر دیا کہ ہم ان حکمتوں سے واقف ہیں جو آدم کے پیدا کرنے اور اس کو خلافت و فضیلت سے سرفراز کرنے میں پوشیدہ ہیں۔ حق تعالا نے آدم کے سینے میں اشیا کی حقیقت کا علم القا فرما دیا جس کے بغیر وہ خلافتِ الٰہی کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتا تھا۔ علم ہی انسانی خودی کا وہ کرشمہ ہے جس کے باعث اس کی قوتوں اور تصرفات کی کوئی انتہا نہیں رہتی۔ فرشتوں کو ان کی اصلیت سے مطلع کرنے کے لیے جب احوال و خواصِ عالم کی نسبت دریافت کیا گیا تو انھوں نے اپنے عجز و قصور کا اعتراف کیا اور فضیلتِ

م کو تسلیم کر لیا۔ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً ("میں زمین میں اپنا ایک نائب
نے والا ہوں۔") اور اس کے ساتھ کی آیتوں میں انسان کے نائبِ حق بننے کی صراحت
لئی ہے۔ انسانی فضیلت کی اسلامی روایات کا یہ سب سے زیادہ اہم ماخذ ہے۔ اسی
ٓنی ماخذ سے بعد میں حکما اور صوفیہ نے اپنے نظریے وضع کیے۔ اقبال نے بھی ان روایات
فیض اٹھایا ہے۔

اقبال نے 'پیامِ مشرق' میں میلادِ آدمؑ کا منظر نہایت دل کش انداز میں پیش کیا
ہے۔ آدم کی تخلیق درحقیقت انسانی خودی کی تخلیق تھی جس میں ذاتِ باری نے ہر قسم
قوتیں اور صلاحیتیں پیدا کر دیں۔ فرشتے استعدادِ خودی سے محروم تھے۔ جس وقت
سانی شخصیت اور شعور وجود میں آیا تو کائناتِ ہستی میں ہنگامہ مچ گیا، شبستانِ
ل کا سکوت عشق و شوق کے نعروں سے گونج اٹھا، حسن تھرّایا، فطرت حیرت و
تعجاب میں ڈوب گئی، تمنّا نے آغوشِ حیات میں نیم خوابی کی حالت میں کروٹ بدلی
ر زندگی نے نئی دلہن کی طرح اپنے رُخِ زیبا سے لجاتے اور مسکراتے ہوئے حجاب اٹھا دیا۔

ره زد عشق که خونیں جگرے پیدا شد — حسن لرزید که صاحب نظرے پیدا شد
رے رفت ز گردوں بہ شبستانِ ازل — حذر اے پردگیاں پردہ درے پیدا شد
رت آشفت که از خاکِ جہانِ مجبور — خودگرے، خودشکنے، خودنگرے پیدا شد
زو بے خبر از خویش بہ آغوشِ حیات — چشم وا کرد و جہانِ دگرے پیدا شد
گی گفت که در خاک تپیدم ہمہ عمر — تا ازیں گنبدِ دیرینہ درے پیدا شد

جب شیطان کے بہکانے سے حضرت آدمؑ نے حکمِ الٰہی کی خلاف ورزی کی تو
یں بہشت سے دنیا میں بھیجنے کا حکم دیا گیا۔ آدمؑ کی ندامت و انفعال پر حق تعالٰی نے
کی توبہ قبول کر لی۔ لیکن دنیا میں رہنے کا جو حکم دیا گیا تھا وہ برقرار رہا، اس واسطے کہ
م خداوندی میں یہ بات تھی کہ آدم دنیا ہی میں رہ کر اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار
سکیں گے۔ دراصل وہ دنیا کے لیے نائبِ حق بنائے گئے تھے نہ کہ جنت
لیے:

نائب حق در جہاں بودن خوش است
بر عناصر حکمراں بودن خوش است

اقبال نے "اسلامی الہیات کی جدید تشکیل"[1] میں آدم کے جنت سے نکالے جانے کی نہایت ہی بلیغ تفسیر پیش کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جنت میں آدم کی زندگی دراصل انسانیت کے اس ابتدائی دور سے عبارت ہے جب کہ اس میں احساسِ خودی پیدا نہ ہوا تھا اور اس نے اپنے ارادے اور علم کی قوت سے ماحول سے موافقت کرنا نہیں سیکھا تھا۔ اس کا دل آرزو اور احتیاج کی خلش سے بیگانہ تھا۔ یہ واقعہ دراصل اس حقیقت کی یادگار ہے کہ کس طرح انسان نے اپنے جبلی میلانوں کے دائرے سے باہر قدم نکالا اور ایک آزاد اور بااختیار ایغو کا مالک بنا۔ اس میں آگہی، وقوف، شک اور خلاف ورزی کی صلاحیت پیدا ہوگئی۔ آغوشِ فطرت میں طویل خواب کے بعد اب وہ بیدار ہوا اور اس کو پہلی مرتبہ یہ محسوس ہوا کہ واقعات و حوادث کے اسباب اس کی ذات میں پنہاں ہیں۔ آدم کی نافرمانی اس کے لیے ایک سبق تھی۔ اس طرح اس نے اپنے اختیار اور ارادے کو برتنا سیکھا۔ اسی لیے اس کا قصور معاف کر دیا گیا۔ قرآن کریم میں اس کا ذکر کہیں نہیں ملتا کہ بہشت سے نکلنے کے بعد دنیا آدم کے لیے کلفت و زحمت کی جگہ بنائی گئی تاکہ وہ اپنے گناہ کی سزا پائے۔ یہ تصور بالکل غیر اسلامی ہے۔ عالمِ قدس کے مقابلے میں دنیا کو اس لیے فضیلت حاصل ہے کہ یہیں خیر و شر کے معرکے ہوتے ہیں جن میں انسان کے اختیار و انتخاب کی آزمائش پوشیدہ ہے۔

کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آدم کے جنّت سے نکالے جانے کو علامتی رمز یا استعارے کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ شیطان کا چیلنج قبول کرنے سے انسان کی زندگی کا بالکل ایک نیا توازن ظہور میں آیا اور اس کی تخلیقی صلاحیتیں سوتے سے جاگ اٹھیں۔ اس نئے نفسیاتی توازن کی خصوصیت عمل اور آرزومندی تھے۔ اس سے قبل وہ بھی فرشتوں کی

(1) Reconstruction of Religious Thought in Islam P. 82, 83.

طرح غیر تخلیقی حمد و ثنا میں مشغول رہتا تھا جو میکانکی حیثیت رکھتی تھی۔ اب اس کی ذات ہمیشہ کے لیے کائنات کے رحمانی اور شیطانی عناصر کی نبرد آزمائی کا اکھاڑا بن گئی۔ ان دونوں کی زور آزمائی سے اس نے اپنی ذات کی تکمیل کی اور خیر و شر کی قدریں وجود میں آئیں۔ اس کو اپنی ذمہ داری کا احساس ہوا جس کا نتیجہ تہذیب و تمدن کی شکل میں ظاہر ہوا۔ اگر ذمہ داری کا احساس نہ ہوتا تو نہ مذہب ہوتا، نہ معاشرہ اور نہ مملکت، جس سے تاریخ عبارت ہے۔

اسلامی تصور کے خلاف مسیحی تعلیم میں آدم کی دنیوی زندگی کو سرتاپا گناہ قرار دیا گیا ہے۔ خواہشاتِ نفسانی اور احساسِ خودی اس لغزش کا نتیجہ قرار پائے جو آدمؑ سے شیطانی وسوسے کی بنا پر سرزد ہوئی تھی۔ انسان کے اس گناہ کا کفارہ اس کے اعمال سے ممکن نہیں۔ چنانچہ حضرت مسیح کے مصائب و ایثار نے آدم کے گناہ کا کفارہ دیا اور انسانی نجات کی راہ نکالی۔ یورپ میں ازمنۂ وسطیٰ میں یہ خیال تمام عیسائیوں میں پایا جاتا تھا کہ اگرچہ عالمِ فطرت کو خدا نے بنایا لیکن اس کو شیطان کے حوالے کر دیا تاکہ وہ اس پر اپنی حکمرانی کرے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور میں مطالعۂ فطرت کو مذموم سمجھتے تھے اور ان لوگوں کی نسبت جو اس جانب توجہ کرتے تھے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ ان کا بھوت پلید سے تعلق ہے۔ مسیحی تعلیم نے آدم کے گناہ کے سبب انسان کو ذلیل و حقیر قرار دیا جو کسی قسم کی اخلاقی ذمہ داری کا اہل نہیں۔ آدم کے جنت سے نکلنے اور دنیا میں آنے کے متعلق مسیحی اور اسلامی روایات میں جو فرق ملتا ہے وہ زندگی کے اس نقطۂ نظر پر مبنی ہے جو ان مذہبوں نے اپنے پیرووں کے لیے پیش کیا۔

اسی طرح بدھ مت اور ہندو دھرم میں تناسخ کے لامحدود سلسلے اور شخصی وجود کو بالکل فنا کر دینے کے تصور نے زندگی کی ذمہ داریوں کو معدوم کر دیا اور انسانی عظمت کو خاک میں ملا دیا۔ بدھ مت میں ہر قسم کی کوشش فضول ہے، سوائے اس کوشش کے جو شخصیت اور خواہشوں کو فنا کرنے کے لیے کی جائے تاکہ انسانی روح بے امتیاز وحدت میں گم ہو جائے۔ یہ ان تہذیبوں کا نقطۂ نظر ہے جو غیر تاریخی ہیں اور جن کی نظر باطنی تصورات سے آگے نہ بڑھی تاکہ زندگی کے خارجی حقائق کا جائزہ لیں۔ انھوں نے تاریخ میں انسان کی

تکمیل کے بجائے تاریخ سے فرار کی کوشش کی اور لامحدودیت اور بے امتیاز ابدیت کی تلاش کی جو تاریخ میں نہیں ملتی۔ یہ زندگی سے گریز کی ایک صورت تھی۔ انھوں نے تاریخ میں انسان کی تکمیل کے بجائے اس کو تاریخ سے نجات دلانا چاہی۔ اس کے برخلاف اسلام نے انسانی ذمہ داری کے تصور کو جس میں اس کی عظمت مضمر ہے، نہایت صراحت سے پیش کیا اور بتایا کہ انسان کی سعادت و فلاح صرف اس وقت ممکن ہے جب کہ وہ تمام استعدادوں کو جو قدرت نے اس کو عطا کی ہیں کام میں لائے اور اپنی خلقی رغبتوں کو مٹانے کے بجائے انھیں سیدھی راہ پر ڈالے۔ اس نے اس سے بحث نہیں کی کہ کس طرح محدود لامحدود میں ضم ہوجائے بلکہ اس پر زور دیا کہ زندگی خیر و شر کا ڈراما ہے جس میں ہر انسان شریک ہے۔ اسلام کا بڑا کارنامہ یہی ہے کہ اس نے اخلاق کو زندگی کا محرک اور تاریخ کو انسانی اعمال کا فیصلہ بتایا۔ اس نے انفرادی ذمہ داری اور سعی و عمل کو زندگی کا اصل اصول قرار دیا، جس سے انسان کی ظاہری اور باطنی خوبیاں نمایاں ہوتی ہیں اور وہ اپنے آپ کو ملائکہ کا مسجود ہونے کا مستحق ثابت کرسکتا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں جابجا اس کی نسبت وضاحت سے ذکر ملتا ہے:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ○

"ہم نے بنایا آدمی کو بہترین انداز سے پر۔ پھر پھینک دیا اس کو نیچوں سے نیچے درجے پر۔ مگر جو ایمان لائے اور جنھوں نے نیک کام کیے سو ان کے لیے بے انتہا اجر ہے۔"

یعنی انسان حقیقت میں نیک نہاد ہے اور اس کی شرافت و فضیلت مسلم ہے، لیکن بُرے اعمال کی وجہ سے اس کا ازلی کمال زائل ہوجاتا ہے۔ شر سے انسان بچ سکتا ہے۔ وہ مجبور نہیں۔ کسی شخص کا عمل زندگی میں ضائع نہیں جاتا۔ ان آیات سے انسان کے اخلاقی ارادے کی اہمیت واضح ہوجاتی ہے:

إِنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ

"ہم تم میں سے کسی کرنے والے کا عمل ضائع نہیں کرتے، چاہے وہ مرد ہو یا عورت۔"

وَلَا تَزِرُ وَازِرَۃٌ وِّزْرَ اُخْرٰی "کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھاتا"۔

آیۂ کریمہ اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَۃَ عَلَی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَیْنَ اَنْ یَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ کی اقبال نے "اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل" میں یہ تفسیر کی ہے کہ جس امانت کا بوجھ آسمان اور زمین نے اٹھانے سے انکار کیا وہ شخصیت اور احساسِ خودی کی اخلاقی ذمہ داری تھی جسے انسان نے جوشِ وجدان میں قبول کر لیا اور اس طرح نادانستہ طور پر کائناتِ ہستی میں اپنی فضیلت ثابت کر دی[۵]۔ اسی ذمہ داری کے سبب سے اس کی تمام تر فضیلت و عظمت پیدا ہوئی اور اسی سے اس میں اعتماد پیدا ہوا کہ وہ نہ صرف حقائقِ اشیا کا علم حاصل کر سکتا ہے بلکہ اپنی ضروریات کے مطابق فطرت میں تصرّف کر سکتا ہے۔ اسی کی بدولت اس نے آتش و آب و باد کو اپنا غلام بنایا۔ پہاڑوں کے سینے چاک کیے، ویرانوں کو آباد کیا اور اپنے وجود کا سکہ کائنات کے ہر گوشے پر بٹھایا۔ با اختیار خودی ہی میں یہ صلاحیت ممکن تھی کہ وہ علم اور عدل اور عشق کی قدروں کی تخلیق کر سکے۔ علم حاصل کرنے کی صلاحیت اور اختیار و ارادہ کی آزادی انسانی فضیلت کا طغرائے امتیاز قرار پائی جس سے کائناتِ ہستی کے دوسرے وجود محروم ہیں۔ اپنی اس استعداد کے باعث انسان رفعت و کمال کے اعلا ترین مرتبے تک پہنچ سکتا ہے اور اپنے علم و محبت کو اتنا وسیع کر سکتا ہے کہ اس کی وسعتوں میں ساری کائناتِ خلقت سما جائے:

تِرے علم و محبت کی نہیں ہے انتہا کوئی
نہیں ہے تجھ سے بڑھ کر سازِ ہستی میں نوا کوئی

'بالِ جبریل' میں اقبال نے وہ منظر بیان کیا ہے جب فرشتے آدم کو جنّت سے رخصت

---

۵ "اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل" ص ۹۰
حافظ نے اپنے اس شعر میں اس طرف اشارہ کیا ہے:

آسماں بارِ امانت نتوانست کشید
قرعۂ کار بنامِ منِ دیوانہ زدند

کر رہے تھے۔ فرشتوں کی زبان پر انسانی فضیلت کا یہ گیت تھا:

عطا ہوئی ہے تجھے روز و شب کی بے تابی — خبر نہیں کہ تو خاکی ہے یا کہ سیمابی
سنا ہے خاک سے تیری نمود ہے لیکن — تری سرشت میں ہے کوکبی و مہتابی
جمال اپنا اگر خواب میں بھی تو دیکھے — ہزار ہوش سے خوشتر تری شکر خوابی
گراں بہا ہے ترا گریۂ سحر گاہی — اسی سے ہے ترے نخلِ کہن کی شادابی
تری نوا سے ہے بے پردہ زندگی کا ضمیر — کہ تیرے ساز کی فطرت نے کی ہے مضرابی

اقبال نے 'جاوید نامہ' میں اس سے ملتا جلتا مضمون دوسرے انداز میں پیش کیا ہے۔ اس کا آسمانی سفر 'تمہیدِ آسمانی' سے شروع ہوتا ہے۔ 'آسمان' زمین کو اس کی کثافتوں اور تاریکیوں پر طعنہ دیتا ہے اور ان کے مقابلے میں اپنی پاکیزگی اور تابندگی کی ڈینگ مارتا ہے۔ آسمان کا طعنہ سن کر زمین کو بڑا رنج ہوا۔ اسی شرم و خجالت کی حالت میں وہ حضرتِ حق کے روبرو جاتی اور شکوہ کرتی ہے۔ اس پر حضرتِ حق کی جانب سے زمین کو بشارت دی جاتی ہے کہ تیرے سینے میں ایسی امانت پوشیدہ ہے جس کی روشنی کے سامنے سب روشنیاں ماند پڑ جائیں گی۔ تیری خاک آدم کو پروان چڑھائے گی جس کا روحانی ارتقا آسمان کو حیرت میں ڈال دے گا۔ کون آدم؟ وہی جو دامانِ وجود کے داغوں کو دھوئے گا۔ اس کی عقل کائنات کے سربستہ راز معلوم کرے گی اور اس کا عشق لامکاں کے سارے بھید ایک ایک کر کے کھول دے گا۔ اگرچہ وہ خود خاک سے بنا ہے لیکن اس کی پرواز فرشتوں کی پرواز سے بڑھ کر ہے۔ وہ فرشتوں کی طرح ہر وقت تسبیح خوانی نہیں کرے گا لیکن اس کا عمل زمانے کی رفتار کے لیے مہمیز کا حکم رکھے گا۔ اس کی شوخی نظر سے کائنات بامعنی بنے گی۔ زمین ہی وہ اسٹیج ہے جہاں انسانی خیر و شر کے معرکے ہوں گے۔ اس لیے وہ آسمان سے فضیلت میں کسی طرح کم نہیں۔ اس بشارتِ حق کے بعد نغمۂ ملائک شروع ہو جاتا ہے:

فروغِ مشتِ خاک از نوریاں افزوں شود روزے — زمیں از کوکبِ تقدیرِ او گردوں شود روزے
خیالِ او کہ از سیلِ حوادث پرورش گیرد — ز گردابِ سپہرِ نیلگوں بیروں شود روزے
یکے در معنیِ آدم نگر! از ما چہ می پرسی — ہنوز اندر طبیعت می خلد موزوں شود روزے

چناں موزوں شود ایں پیش پا افتادہ مضمونے
کہ یزداں را دل از تاثیرِ او پرخوں شود روزے

انسانی فضیلت

انسانی فضیلت اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگی کہ اس کی فطرت کو فطرتِ الٰہی کے مطابق ٹھہرایا۔ فِطْرَتَ اللّٰہِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْھَا۔ دوسرے مذاہب اور تہذیبوں نے انسان کو جتنا ذلیل سمجھا اسلام نے اتنا ہی اس کے رتبے کو بلند کیا اور اس کو اختیار دیا کہ اپنے فکر و عمل سے حالات و حقائق میں تغیر کرے اور جو کچھ موجود ہے اس کو اس میں ڈھال سکے جو ہونا چاہیے۔ اسلام نے انسان کے تصور اور ارادے کو آزاد چھوڑ دیا تاکہ وہ عالمِ رنگ و بو کے ماورا جو چمن اور آشیانے ہیں ان کا راز داں بن سکے:

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں — ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں — یہاں سیکڑوں کارواں اور بھی ہیں
قناعت نہ کر عالمِ رنگ و بو پر — چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا — کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

اقبال کے نزدیک کسی تہذیب کا اعلا معیار یہ ہے کہ اس میں انسانی فضیلت کو تسلیم کیا جائے اور اس میں افراد ذریعہ نہ ہوں بلکہ مقصود ہوں، اس واسطے کہ انسان کا مقام ساری کائنات سے بلند ہے۔ وہ خدا کی صنعت کا بہترین نمونہ ہے اور اسی سے زندگی کی رونق ہے:

برتر از گردوں مقامِ آدم است
اصلِ تہذیب احترامِ آدم است

دوسری جگہ کہتے ہیں کہ حرم جانے والوں کو خدا توفیق دے کہ وہ انسان کے بلند مقام کو پہچانیں:

مقامِ آدمِ خاکی نہاد دریابند
مسافرانِ حرم را خدا دہد توفیق

مطلب یہ ہے کہ انسان کا مقام خشت و سنگ سے برتر ہے، چاہے وہ کتنے ہی مقدس کیوں ہوں۔ اقبال نے رومی کے خیال کا اپنے لفظوں میں اعادہ کیا ہے۔ رومی کے اشعار ہیں:

دل بدست آور کہ حج اکبر است — از ہزاراں کعبہ یک دل بہتر است
کعبہ بنگاہ خلیل آذر است — دل گذرگاہ خلیل اکبر است

رومی نے اسی مضمون کو ایک غزل میں اس طرح ادا کیا ہے:

اے قوم بہ حج رفتہ کجائید کجائید
معشوق ہمیں جاست بیائید بیائید[لہ]

تخلیق، فطرتِ الٰہی کی خصوصیت ہے۔ انسان کو بھی اس وصف سے نوازا گیا ہے۔ وہ بھی ایجاد و تسخیر کے ذریعے اپنے حوالی پر تصرف پا کر نئی نئی اشیا بناتا ہے، بنا کر بگاڑتا اور پھر بناتا ہے۔ شخصیت یا احساسِ ذات ایک امانت ہے جو خدا نے انسان کے سپرد کی ہے۔ زندگی کے مسلسل تجربے اور پیہم جد و جہد سے وہ اس کی حفاظت کرتا ہے۔ اس کی حیثیت با اختیار عامل کی ہے ورنہ ظاہر ہے کہ اس کی ذمہ داری بے معنی ہو جائے گی۔ احساسِ ذات کی امانت کے ساتھ آدمی میں عشقِ بلا انگیز کی لگن لگا دی۔ جیسے کوئی جنگل کے سوکھے پتوں میں چنگاری ڈال دے:

بر دلِ آدم زدی عشقِ بلا انگیز را — آتشِ خود را بآغوشِ نیستانے نگر
شوید از دامانِ ہستی داغ ہاے کہنہ را — سخت کوشی ہاے ایں آلودہ دامانے نگر
خاکِ ما خیزد کہ سازد آسمانے دیگرے — ذرۂ ناچیز و تعمیرِ بیابانے نگر

انفرادی ذمہ داری کی اسلامی فلسفۂ تمدن میں خاص اہمیت ہے۔ ذمہ داری آدمی کی عملی قوتوں کو ابھارتی ہے۔ اس کے بغیر شعورِ ذات ممکن نہیں۔ اس سے عمل کے سرچشمے ابل پڑتے ہیں اور خودی میں وسعت و یکتائی پیدا ہوتی ہے تاکہ وہ آزادی سے اپنے حوالی پر اثر انداز ہو سکے۔ فکر و عمل ذمہ داری ہی کا کرشمہ ہیں جن کے باعث نئے نئے حالات و حقائق کی

لہ دیوانِ شمس تبریز

تخلیق ممکن ہے۔ ذمہ داری کے احساس سے انسان اپنی دنیا کی خود تخلیق کرتا ہے:

وہی جہاں ہے ترا جس کو تو کرے پیدا
یہ سنگ و خشت نہیں جو تری نگاہ میں ہے

قرآن پاک میں متعدد موقعوں پر اس کی وضاحت کی گئی ہے: لَيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى اور لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ کہہ کر ہر فرد بشر کو پوری طرح اس کے عمل کا ذمہ دار ٹھہرایا۔ بار بار اس پر زور دیا گیا کہ اگر کوئی شخص اپنے آپ کو پاک کرے گا تو وہ اپنی ذات کے واسطے ایسا کرے گا (وَمَنْ تَزَكّٰى فَاِنَّمَا يَتَزَكّٰى لِنَفْسِهٖ) اور اگر کوئی محنت مشقت کرے گا تو اس کا پھل خود پائے گا۔ (مَنْ جَاهَدَ فَاِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهٖ) اور اگر کوئی نیکوکرداری اختیار کرے گا تو خود اسی کا اس میں بھلا ہوگا۔ (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ) اگر کوئی بھلائی کرے گا تو اپنے لیے کرے گا اور برائی کرے گا تو اپنے لیے (اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ وَاِنْ اَسَاْتُمْ فَلَهَا) جس کسی نے اپنی زندگی میں ذرہ برابر بھلائی کی تو اس کا پھل پائے گا اور جس نے ذرہ برابر برائی کی تو وہ بھی اس کا نتیجہ دیکھ لے گا، (فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ) یہ کبھی نہ ہوگا کہ نیکی کے بدلے میں کمی اور برائی کے بدلے میں زیادتی ہو بلکہ ہر شخص کے اعمال کے مطابق ٹھیک اجر ملے گا۔ کسی پر کسی قسم کی زیادتی نہ ہوگی (وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ)۔

وجود کے اثبات و تکمیل کے لیے ضروری ہے کہ انسان اپنی ذات کا ادراک اور مشاہدہ خود اپنے تجربے سے کرے۔ خودی اپنے تجربوں اور جد و جہد میں آزاد ہے۔ اسی اختیار کے باعث انفرادیت شخصیت کا جامہ زیب تن کرتی اور اپنے عمل کا سکہ کائنات کے گوشے گوشے پر بٹھا دیتی ہے۔ اپنی کمال بینی سے خودی حقیقت حاضرہ کو اپنے معیار قدر پر ڈھالنے کی کوشش کرتی ہے۔ اس کا یہ عمل شعوری یا غیر شعوری طور پر انسان کے اخلاقی ارادے کے تانے بانے سے عبارت ہے۔ اس طرح وہ تقدیر الٰہی کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ کمال بینی اور احساس قدر کا نتیجہ ذوق مہجوری ہے جس کی وجہ سے شخصیت حقائق ازلی سے

قرب و اتصال حاصل کرتی ہے۔ انسانی شرف یہی مہجوری ہے جس کے ذوق سے فرشتوں کو محروم رکھا گیا:

بگو جبریل را از من پیامے ۔۔۔ مرا آں پیکرِ نوری ندادند
ولے تاب و تبِ ما خاکیاں بیں ۔۔۔ بنوری ذوقِ مہجوری ندادند

شخصیت اپنے ذاتی تجربوں اور مسلسل سعی و جہد سے اپنے آپ کو مجتمع کرتی اور اس طرح اپنے وجود میں قوت و یکتائی پیدا کرتی ہے۔ دوسروں کے تجربے سے مشاہدہ کرنا بے عملی اور ایک طرح کا سوال ہے جس سے شخصیت مضمحل ہوتی ہے۔ خودی کو آتشِ بیگانہ کے طواف سے نفرت ہے اس لیے کہ اس طرح اس کا نخلِ سینا بے تجلی رہتا ہے۔ اپنے ذاتی عمل سے خودی کو استحکام نصیب ہوتا ہے۔ اس کے تجربے خود اس کی تکمیل کرتے ہیں۔ ایغو کوئی معلوم و مفروض اکائی نہیں ہے جو پہلے سے موجود ہو۔ یہ اندرونی اور بیرونی حوالی کے خلاف کش مکش سے وجود میں آتی اور قوت حاصل کرتی ہے۔ بقول اقبال:

"انسان کے لیے مقدر ہو چکا ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کی کائنات کی گہری آرزوؤں میں شریک ہو اور اس طرح خود اپنے مقدر اور کائنات کی تقدیر کی تشکیل کرے۔ کبھی وہ کائنات کی قوتوں کے ساتھ موافقت پیدا کرتا ہے اور کبھی ان کو پوری قوت کے ساتھ اپنے مقاصد کے مطابق ڈھالتا ہے۔ اس تدریجی تغیر کے عمل میں خدا اس کا شریک کار ہوتا ہے۔ بشرطیکہ انسان کی طرف سے اقدام کیا گیا ہو۔ اِنَّ اللّٰہَ لَا یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوا مَا بِاَنْفُسِہِمْ۔ اگر انسان کی طرف سے اقدام نہیں ہوتا اور وہ اپنے وجود کے قوا کو ترقی نہیں دیتا، اگر وہ زندگی کے بڑھتے ہوئے دھارے کا زور محسوس نہیں کرتا تو اس کی روح پتھر بن جاتی ہے اور وہ مثل مردہ مادے کے ہو جاتا ہے۔"[1]

غرضکہ خودی کا احساس بجائے خود ایک تخلیقی عمل ہے، جس میں انسان کو اپنی طرف سے

[1] اسلامی الہیات کی جدید تشکیل، ص ۱۲۔

پیش قدمی کرنی چاہیے تاکہ فطرت اور خدا اس کی مدد کریں اور وہ حوالی پر اپنے حسبِ دل خواہ اثر انداز ہو سکے۔ اس کام میں سب کچھ خود ہی کرنا ہے۔ دوسروں کا سہارا بےکار ہے۔ اس منزل میں دوسرے کے سہارے سے جو قدم آگے بڑھے گا وہ رہ نوردِ شوق کو پیچھے کی طرف لے جائے گا:

توکہ از نورِ خودی تابندۂ ‌ ‌ ‌ گر خودی محکم کنی پایندۂ
چوں خبر دارم ز سازِ زندگی ‌ ‌ ‌ با تو گویم چیست رازِ زندگی
غوطہ در خود صورتِ گوہر زدن ‌ ‌ ‌ پس ز خلوت گاہِ خود سر بر زدن
زندگی از طوفِ دیگر رستن است
خویش را بیت الحرم دانستن است

انسانی خودی سوال سے ضعیف ہوتی ہے۔ سوال کی بھی بہت سی قسمیں ہیں۔ ایک سوال تو وہ ہے جو آدمی دوسرے کے آگے ہاتھ پھیلا کر کرتا ہے۔ ایک سوال وہ ہے جس میں بظاہر کسی کے آگے ہاتھ نہیں پھیلایا جاتا لیکن ایسا طرزِ عمل اختیار کیا جاتا ہے جس کی وجہ سے ذہن و روح کی آزادی قائم نہیں رہتی۔ آزادی خودی کے استحکام کی اوّلین شرط ہے۔ ضرور ہے کہ یہ آزادی انفرادی اور اجتماعی دونوں حیثیتوں سے مکمل ہو۔ اس سے بڑھ کر سوال کیا ہوگا کہ آدمی دیکھے دوسرے کی آنکھوں سے اور سوچے دوسرے کے دماغ سے۔ عزتِ نفس کا اقتضا تو یہ ہے کہ انسان بحرِ حیات میں نگوں پیمانہ رہے:

از سوال آشفتہ اجزائے خودی ‌ ‌ ‌ بے تجلی نخلِ سینائے خودی
وائے بر منّت پذیرِ خوانِ غیر ‌ ‌ ‌ گردنش خم گشتۂ احسانِ غیر
چوں حباب از غیرتِ مردانہ باش ‌ ‌ ‌ ہم بہ بحر اندر نگوں پیمانہ باش

اس ضمن میں اقبال نے حضرت عمرؓ کے واقعے کی طرف بڑا ہی سبق آموز اشارہ کیا ہے۔ آپ ایک مرتبہ اونٹ پر سوار تشریف لے جا رہے تھے کہ ہاتھ سے کوڑا نیچے گر گیا۔ بجائے اس کے کہ دوسرے سے اٹھانے کو فرمائیں آپ خود اونٹ سے نیچے اترے اور اُسے اپنے ہاتھ سے اٹھایا:

خود فرود آ از شتر مثلِ عمرؓ
الحذر از منتِ غیر الحذر

اجتماعی خودی

جس طرح انفرادی خودی کے اجزا سوال سے منتشر ہوتے ہیں، اسی طرح قوموں کی خودی بھی احتیاج و غلامی سے ضعیف و مضمحل ہوجاتی ہے۔ جب کوئی گروہ اپنی تہذیب اور اپنی قومی روایات پر اعتماد نہیں رکھتا تو ضرور ہے کہ وہ کسی حوصلہ مند قوم کا غلام ہوجائے۔ جو قوم اپنی عقل کو دوسروں کی افکار کی زنجیر میں گرفتار کر لے اور اپنے دل کی آرزوؤں کو دوسروں سے مستعار لینے میں تامل نہ کرے، وہ دنیا میں نیابتِ الٰہی کے حق سے کبھی عہدہ برآ نہیں ہوسکتی۔ اقبال کو اپنے ہم مشربوں سے شکایت ہے کہ ان کے خیالات دوسروں کے افکار کے رہینِ منت ہیں، ان کی گفتگو دوسروں سے مستعار لی ہوئی اور ان کی قمریوں کی نوا اور سرو کی قبا تک دوسروں سے مانگی ہوئی ہے۔ ان کی شراب بھی مانگے تانگے کی ہے اور جس جام میں وہ شراب پیتے ہیں وہ بھی دوسروں نے انھیں دیا ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ اگر تو اپنے وجود کی گہرائیوں میں دیکھے تو تو خود آفتاب ہے۔ تجھے یہ زیب نہیں دیتا کہ دوسروں کے سیاروں سے روشنی مستعار لے کیوں کہ تو خود دوسروں کو روشنی دے سکتا ہے:

عقل تو زنجیریِ افکارِ غیر — درگلوے تو نفس از تارِ غیر
بر زبانت گفتگو ہا مستعار — در دلِ تو آرزو ہا مستعار
قمریانت را نواہا خواستہ — سروہایت را قباہا خواستہ
بادہ می گیری بجام از دیگراں — جام ہم گیری بوام از دیگراں
آفتاب استی یکے در خود نگر — از نجومِ دیگراں تابے مخر
تاکجا طوفِ چراغِ محفلے — زآتشِ خود سوز اگر داری دلے

خود اپنی ذات سے جو روشنی ملے، اس کی قدر و قیمت ہے۔ دوسروں کی تجلّی سے دل منور نہیں ہوسکتا۔ وہ اس قابل بھی نہیں کہ کوئی اسے طلب کرے:

زخاکِ خویش طلب آتشے کہ پیدا نیست
تجلیِ دگرے در خورِ تقاضا نیست

'رموزِ بے خودی' کے دیباچے میں اقبال نے بتایا ہے کہ کوئی قوم اس وقت تک اپنی زندگی میں استحکام پیدا نہیں کرسکتی جب تک کہ وہ اپنی تاریخ کو محفوظ نہ کرے:

" جس طرح حیاتِ افراد میں جلبِ منفعت، دفعِ مضرت، تعینِ عمل و ذوق حیاتِ عالیہ، احساسِ نفس کی تدریجی نشو و نما، اس کے تسلسل، توسیع اور استحکام سے وابستہ ہے، اسی طرح ملل و اقوام کی حیات کا راز بھی اسی احساس یا بالفاظِ دیگر 'قومی انا' کی حفاظت، تربیت اور استحکام میں مضمر ہے۔ اور حیاتِ ملیہ کا انتہائی کمال یہ ہے کہ افراد کسی آئینِ مسلّم کی پابندی سے اپنے ذاتی جذبات کی حدود مقرر کریں تاکہ انفرادی اعمال کا تباین و تناقض مٹ کر تمام قوم کے لیے ایک قلبِ مشترک پیدا ہوجائے۔ افراد کی صورت میں احساسِ نفس کا تسلسل قوتِ حافظہ سے ہے۔ اقوام کی صورت میں اس کا تسلسل و استحکام قومی تاریخ کی حفاظت سے ہے۔ گویا قومی تاریخ حیاتِ ملیہ کے لیے بمنزلہ قوتِ حافظہ کے ہے جو اس کے مختلف مراحل کے حیات و اعمال کو مربوط کرکے 'قومی انا' کا زمانی تسلسل محفوظ و قایم رکھتی ہے۔"

تاریخی استقرا

اقبال کے نزدیک کسی قوم کی تاریخ ہی اس کی اجتماعی خودی کو برقرار رکھنے کا وسیلہ ہے۔ تاریخ واقعات و حوادث کا بے معنی انبار نہیں۔ اس کو قصّہ کہانی سمجھ کر نہیں پڑھنا چاہیے۔ یہ وسیلہ ہے اجتماعی شعور اور سیرت کو قوی اور لازوال بنانے کا۔ تاریخ عالم ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہے۔ اس کے ذریعے انسانی زندگی اور انسانی قوانین پر تنقید ممکن ہے۔ تاریخ اپنے آپ کو دہراتی بھی ہے اور نہیں بھی دہراتی۔ مسلسل تغیر و تخلیق سے انسانی اداروں کی وحدتیں وجود میں آتی ہیں اور پھر یہ بدل کر نئی نئی صورتیں اختیار کرلیتی ہیں۔ زندگی کی

وحدت بھی برقرار رہتی ہے اور مسلسل تغیر بھی ہوتا رہتا ہے۔ زندگی اپنی ضرورتوں کے مطابق اپنے مستقل باقی رہنے والے اور تغیر پذیر عناصر میں امتزاج کرتی ہے۔ جو گروہ اپنے آپ کو تخلیقی رو کے ساتھ وابستہ کر لیتے ہیں وہ سرفراز ہوتے ہیں اور جو اس کی اہمیت کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں پستی میں پڑ جاتے ہیں۔

تاریخی استقرا انسانی علم کا نہایت اہم ماخذ ہے۔ جس طرح اشیا کے خواص ہیں اسی طرح اعمال کے خواص ہوتے ہیں۔ قوموں کے اعمال سے جو نتائج مرتب ہوتے ہیں ان سے علم و بصیرت کے علاوہ عبرت بھی حاصل ہوتی ہے۔ قوموں کے عروج و زوال کے اسباب دریافت کرنا انسانی بصیرت میں اضافہ کرتا ہے۔ تاریخ کو قرآن نے ایامِ الٰہی سے تعبیر کیا ہے جو انفس و آفاق کے علاوہ انسانی علم کا ماخذ ہے، جس سے ہمیں انسانوں کی کامرانیوں اور ناکامیوں کے متعلق اطلاع ملتی ہے۔ جدید تاریخ میں ہمیں انسان کی علمی ترقی اور اس کی خوں ریزیاں، دونوں پہلو بہ پہلو نظر آتی ہیں۔ ماضی کی تاریخ میں جماعتوں کا عروج و زوال پیش کیا جاتا ہے، جس کی ذمہ داری خود ان پر ہوتی ہے۔ چنانچہ آیۃ شریفہ میں اسی جانب اشارہ کیا گیا ہے:

اَوَلَمْ یَسِیْرُوْا فِی الْاَرْضِ فَیَنْظُرُوْا کَیْفَ کَانَ عَاقِبَةُ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ۔ ("کیا انھوں نے ملکوں کی سیر نہیں کی کہ دیکھتے کہ ان لوگوں کا کیا انجام ہوا جو ان سے پہلے گزر چکے ہیں۔")

اقبال نے اپنا تصورِ تاریخ ان شعروں میں بیان کیا ہے:

چیست تاریخ اے ز خود بیگانۂ	داستانے، قصۂ، افسانۂ؟
ایں ترا از خویشتن آگہ کند	آشنائے کار و مردِ رہ کند
روح را سرمایۂ تاب است ایں	جسمِ ملت را چو اعصاب است ایں
شعلۂ افسردہ در سوزش نگر	دوش در آغوشِ امروزش نگر
شمعِ او بختِ امم را کوکب است	روشن از وے امشبِ ہم دیشب است
بادۂ صد سالہ در میناے او	مستیِ پارینہ در صہباے او

ضبط کن تاریخ را پایندہ شو
از نفس ہائے رمیدہ زندہ شو

اقبال کے نزدیک انفرادی اور اجتماعی ذہن اپنے ساتھ ایک ماضی وابستہ رکھتا ہے جو موجودہ حالات سے متاثر ہوتا ہے۔ انسانوں کی ذہنی زندگی کا اظہار عمل اور تخلیقِ مقاصد کے ذریعے سے ہوتا ہے اور عمل کی توجیہہ تاریخ ہے۔ تاریخ محض مرورِ زماں سے عبارت نہیں بلکہ یہ ایک اندرونی ذہنی عمل ہے جس کا اظہار خارجی طور پر ہوتا ہے جسے ہم عرفِ عام میں زندگی کہتے ہیں۔ جس طرح احساسِ ذات، ارادے اور عمل کے توسط سے اپنی گہرائیوں تک پہنچتا ہے، اسی طرح جماعتیں اپنی تاریخ سے اپنے مقاصد کا تعین اور اپنے اجتماعی وجود کو مستحکم کرتی ہیں۔ تاریخ انسانی گروہوں کے ذہنی تسلسل سے عبارت ہے۔ تہذیب کی طرح تاریخ کو کوئی جماعت فوری ارادے سے نہیں پیدا کر سکتی۔ انسان اپنے اعمال و مساعی کے معیار کو اخلاقی حیثیت سے بلند کرنے کے لیے انھیں روایات کے سانچے میں ڈھالتا ہے۔ یہ سانچہ تاریخ ہے جس سے عمل کو وقار اور قدر نصیب ہوتی ہے۔ اپنی تاریخ اور روایات کا دامن چھوڑ کر کوئی فرد اعلا قسم کی زندگی جس میں حقیقی مسرت ملے، نہیں بسر کر سکتا۔ تاریخ ہی سے ماضی اور حال کا رشتہ استوار ہوتا اور اجتماعی وجود تجرید کی تاریکی سے نکل کر حقیقت کی روشنی میں جلوہ گر ہوتا ہے:

زندہ فرد از ارتباطِ جان و تن | زندہ قوم از حفظِ ناموسِ کہن
مرگِ فرد از خشکیِ رودِ حیات | مرگِ قوم از ترکِ مقصودِ حیات
قوم روشن از سوادِ سرگذشت | خود شناس آمد زیادِ سرگذشت
سرگذشتِ او گر از یادش رود | باز اندر نیستی گم می شود

اقبال اپنے ذہن و وجدان کے ذریعے ماضی کو حاضر میں پیوست کر دینا چاہتا ہے تاکہ زندگی کی وحدت میں قوت و تاثیر پیدا ہو اور اس کی جڑیں زیادہ گہری اور مضبوط ہو جائیں۔ وہ اپنی کوشش کو کھوئے ہوؤں کی جستجو سے تعبیر کرتا ہے، اس واسطے کہ ہم خود ایک سے زیادہ زمانوں کی مخلوق ہیں جن میں ماضی کی بیسیوں صدیاں سوئی ہوئی ہیں:

میں کہ مری غزل میں ہے آتشِ رفتہ کا سراغ
میری تمام سرگذشت کھوئے ہوؤں کی جستجو

زندگی کے لق و دق بیابان میں مسافرِ حیات جن منزلوں سے گزر چکا ہے ان کی
باد کبھی کبھی اس کے دل کو گدگداتی ہے اور غمِ منزل کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اس طرح ماضی
و مستقبل کا رشتہ ایک دوسرے سے جُڑ جاتا ہے:

کبھی چھوڑی ہوئی منزل بھی یاد آتی ہے راہی کو
کھٹک سی ہے جو سینے میں غمِ منزل نہ بن جائے

تاریخِ عالم سب سے زیادہ محسوس شکل ہے جس میں زندگی کی حقیقت ہمارے شعور
ر بے نقاب ہوتی ہے۔ یہ فطرت اور زمانے کا قطعی فیصلہ اور بصیرت ہے۔ ہمارے لیے
ممکن نہیں کہ ہم قوموں کی زندگی کا تصوّر ان کی تاریخ سے الگ رہ کر صحیح طور پر کرسکیں۔
م تجریدی وجود کو حقیقی صفات سے متصف کرنے میں کبھی بھی کامیاب نہیں ہوسکتے۔ آدمی
مجھتا ہے کہ اس کی حقیقی زندگی بس موجودہ لمحے کی زندگی ہے۔ یہ ایک فریبِ نظر ہے۔
راصل انسان کے ہر عمل میں ماضی، حال اور مستقبل وابستہ رہتے ہیں۔ زندگی کے ہر
غیر اور عمل کے اظہار میں ان کا موجود رہنا لازمی ہے۔ ماضی حال کا جزوِ لاینفک ہے،
سے الگ کر دیا جائے تو حال کے معنی باقی نہیں رہتے۔ مستقبل آزادی اور امکانات
سے عبارت ہے جو ہر عمل میں پوشیدہ ہیں۔ تاریخ سے واقعات و حوادث کا روحانی
نصر نمایاں ہوتا ہے جس میں ان کے حقیقی معنی پنہاں ہیں، گویا حقیقتِ حیات ایک
وران ہے جس میں ماضی اور مستقبل دونوں پہلو بہ پہلو موجود رہتے ہیں۔ اس حقیقت
و مورخ کی فکر، عمل کی حالت میں تصوّر کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک خاص زمانے
، تاریخ دوسرے زمانے کے لیے بے جان اور بے معنی ہو جاتی ہے۔ آنے والی زندگی
پنے نفسِ گرم سے واقعات کے پُرجمود ڈھیر میں حرکت اور حرارت پیدا کرتی ہے۔
ا مورخ جو اپنے فکر و تصوّر کے ذریعے "نفس ہائے رمیدہ" کو واپس نہیں لاسکتا
ر انھیں نئے معنی نہیں پہنا سکتا، وہ تجرید کی بھول بھلیوں میں بھٹکتا پھرے گا

اور اس کے فکری نتائج زندگی کے نت نئے حالات کے حریف نہ ہوسکیں گے۔

فلسفۂ تاریخ میں مفکّر کے خاص رجحان کو، جو اس کے اندرونی وجدانی تجربے پر مبنی ہوتا ہے، بڑی اہمیت حاصل ہے۔ زندگی کی توجیہہ میں ضرور ہے کہ توجیہہ کرنے والا ان معانی اور تصورات کو پیشِ نظر رکھے جو اس کے ذہن پر غلبہ رکھتے ہوں اور حقیقت میں گہرائی پیدا کرتے ہوں۔ اس کی چشمِ پُرکار کے آگے گردشِ زماں کی تاریکیاں روشن ہوجاتی ہیں اور اس کی بصیرت مُردہ ماضی کی جیتی جاگتی شکل ہمارے سامنے پیش کر دیتی ہے۔ تاریخِ عالم زندگی کی قدروں کی باز آفرینی ہے:

چشمِ پُرکارے کہ بیند رفتہ را
پیشِ تو باز آفریند رفتہ را

مفکّرِ حیات کا نقطۂ نظر ایک تماشائی کا نہیں ہوتا جو خود تماشا کرنے میں شریک نہ ہو بلکہ اس کی دلچسپی صرف اس کو دُور سے دیکھنے تک محدود ہو۔ اصل تاریخ تو وہ ہے جسے مورخ کی فکر نے حرکت و عمل کی حالت میں سوچا ہو، ورنہ وہ تجرید ہوگی اور وجدانی تجربے کی جھلک اس میں کبھی نہ آسکے گی۔ اور چونکہ ذہنی زندگی بجائے خود ایک زندہ عمل ہے، اس لیے ضرور ہے کہ تاریخ بھی نمو پذیر زندگی کے تغیّرات کی توجیہہ ہو۔ یہ زمانے کے اسٹیج پر روحانی قوتوں کا ایک ڈراما ہے جو ہمیشہ سے کھیلا جا رہا ہے اور اسی طرح کھیلا جاتا رہے گا۔ زندگی کی اعلیٰ قدریں اس ڈرامے کی محض تماشائی نہیں بلکہ ایکٹروں کی حیثیت رکھتی ہیں۔ انھیں کے باعث حوادث وقوع پذیر ہوتے ہیں۔

تاریخ کے اس ذہنی اور روحانی عنصر کو اقبال نے اپنی نظم 'نوائے وقت' میں نہایت دل پذیر طور پر ظاہر کیا ہے۔ روحِ عصر یا تاریخِ عالم انسان کو یوں خطاب کرتی ہے:

چنگیزی و تیموری مشتے ز غبارِ من ہنگامۂ افرنگی یک جستہ شرارِ من
انسان و جہانِ او از نقش و نگارِ من خونِ جگرِ مرداں سامانِ بہارِ من
من آتشِ سوزانم من روضۂ رضوانم

آسودہ و سیّارم ایں طرفہ تماشا بیں — در بادۂ امروزم کیفیتِ فردا بیں
پنہاں بہ ضمیرِ من صد عالمِ رعنا بیں — صد کوکبِ غلطاں بیں، صد گنبدِ خضرا بیں
من کسوتِ انسانم، پیراہنِ یزدانم

تقدیر فسونِ من، تدبیر فسونِ تو — تو عاشقِ لیلائی، من دشتِ جنونِ تو
چوں روح رواں پاکم از چند و چگونِ تو — تو رازِ درونِ من، من رازِ درونِ تو
از جانِ تو پیدایم، در جانِ تو پنہانم

انسانی خودی کا زمانے سے جو تعلق ہے اس کا اظہار تاریخ میں ہوتا ہے۔ تاریخ چاہے کائنات کی ہو یا انسانوں کی اس سے بحث کرتی ہے جو تھا اور اب نہیں ہے۔ لیکن گزشتہ کے عناصر حال میں ایسے پیوست ہوتے ہیں کہ انھیں علاحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے ماضی بالکل فنا نہیں ہوتا۔ گزشتہ کی تاریخ کا تعلق بھی ہمیشہ انسانی روح کے احوال و حوادث سے رہتا ہے۔ اس طرح تاریخ محض یاد نہیں بلکہ تخلیق بن جاتی ہے۔ علم چاہے فطرت کا ہو یا تاریخ کا، حوادث و تغیرات کی تعبیر سے زیادہ نہیں۔ ان حوادث و تغیرات کے تانے بانے سے خودی بنتی بھی ہے اور انھیں بناتی بھی ہے تاکہ انسانی مقدر کی تکمیل ہو۔ فطرت کے حوادث و تغیرات کی تہہ میں زمانی مرور ملتا ہے، لیکن اس کی نوعیت اس زمانی مرور سے بالکل الگ ہے جو انسانی اعمال میں پایا جاتا ہے اور جس سے تاریخ عبارت ہے۔ اس کی نوعیت اخلاقی اور اندرونی ہے اور اس کے محرک وہ روحانی اور اخلاقی تصورات اور جذبات ہیں جن کا انسان کو شعور ہوتا ہے۔ اجتماعی زندگی کو متحرک رکھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کی باز آفرینی برابر ہوتی رہے۔ اگر کوئی جماعت انھیں فراموش کر دے تو وہ خود شناسی سے محروم ہو کر نابود ہو جاتی ہے:

قوم روشن از سوادِ سرگذشت — خود شناس آمد ز یادِ سرگذشت
سرگذشت او گر از یادش رود — باز اندر نیستی گم می شود

انسانی خودی اپنے وجود کو استقلال بخشنے کے لیے تاریخ کی کش مکش میں سے گزرتی ہے۔ وہ اپنے آپ کو فطرت اور معاشرے کے ایسے ماحول میں پاتی ہے جس کے بنانے

میں اس کا ہاتھ نہیں بلکہ وہ زمانے اور تاریخ کے اٹل فیصلوں کا نتیجہ ہے۔ خودی اپنے مقاصد کے ذریعے جو اخلاقی عمل سے عبارت ہوتے ہیں، زمانے اور تاریخ کے اس جبری لزوم میں تصرف کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ مقاصد اس کے عمل کو بامعنی بناتے اور اس کو حقیقی آزادی سے ہم کنار کرتے ہیں۔ حقیقت میں انسان کو اسی وقت آزاد کہا جاسکتا ہے جب کہ اس کی آزادی زندگی کا نیا سرچشمہ بن جائے اور اس سے اس کی روح کی اصلی آب وتاب اُجاگر ہوسکے۔ خودی کی یہ اندرونی آزادی خارجی عالم کے جبری لزوم سے زیادہ قوت رکھتی ہے اور اس سے تاریخ کی نئی راہیں کھلتی ہیں۔ اس طرح تاریخ کے لزومی قوانین اور خودی کی تخلیقی آزادی ایک دوسرے میں سموجاتے ہیں۔ انسانی ارادہ خارجی قوتوں سے تعاون کر کے انھیں بڑی حد تک اپنے قابو میں لاتا اور اس طرح تاریخ کے عمل میں خود برابر کا حصے دار بن جاتا ہے۔ غرض کہ تاریخ کے عمل میں انسانی جبر و اختیار کے منظر پہلو بہ پہلو نظر آتے ہیں جن کی خصوصیت ایک انقلابی شان رکھتی ہے۔ جس طرح ماضی انسان کے لیے جبر کا حکم رکھتا ہے، اسی طرح مستقبل کے کھلے ہوئے امکانات اس کے ارادے اور اختیار کے لیے چنوتی (چیلنج) بن جاتے ہیں۔ یہاں اس کی آزادی کی کوئی حد نہیں ہے، جس کا اظہار زندگی کے نئے نئے اداروں اور انقلابوں کی شکل میں ہوتا ہے:

نہ مختارم تواں گفتن نہ مجبور

کہ خاک زندہ ام در انقلابم

تاریخ عالم کا کلاسکی نظریہ انسان کو لزوم و جبر کی زنجیروں میں جکڑ دیتا ہے۔ افلاطون اور ارسطو کے یہاں تاریخ ایک معین چکر ہے۔ جس طرح ستاروں کی گردش ہے یا فطرت میں موسموں یا دن رات کا ایک دوسرے کے بعد آنا لازمی ہے اسی طرح تاریخ گردش کی پابند ہے۔ ورجل اور سینٹ اگسٹائن نے بھی زندگی کے اس لزومی چکر پر زور دیا جو کلاسکی روایات کے عین مطابق ہے۔ بدھ مت اور ہندو دھرم میں بھی دائمی اعادے اور چکر کا تصور ملتا ہے جس کا نتیجہ تناسخ، کرم اور معاشری زندگی میں

ذات پات کا نظام ہے۔ لیکن ان سب نظریوں سے انسان کو تشفی نہیں ہوتی۔ اگر یہ نظریے ٹھیک ہیں تو انسان عالم تکوین کے دائمی مذاق کا تختۂ مشق ہے۔ ارسطو نے زندگی کو "بدی کا چکر" قرار دیا ہے جس کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ اگر یہ درست ہے تو ہمارے سارے مساعی فضول ہیں جو ہم فطرت پر قابو پانے اور اپنی اجتماعی زندگی کی بہتر تنظیم قائم کرنے کے لیے کرتے ہیں۔ ان تمام نظریوں کا مایوسانہ لہجہ زندگی کو نامرادیوں کی گھاٹی میں تو پھرا سکتا ہے لیکن اس کو ارتقا اور سربلندی کی منزل کی طرف ایک قدم بھی آگے نہیں لے جا سکتا۔

انسانی تاریخ زندگی کے ارتقا کی داستان ہے۔ انسان ہمیشہ سے، جب سے کہ اس کو شعور ذات کی دولت ملی، خوب سے خوب تر کی تلاش میں سرگرداں رہا ہے۔ اپنے سفر کی جو منزلیں وہ طے کر چکا وہ طے ہو چکیں، اب وہ پھر پیچھے ان کی طرف نہیں لوٹ سکتا بلکہ اس کا قدم آگے ہی بڑھے گا۔ یہ ارتقا کا رجحان صاف پتا دیتا ہے کہ کوئی منزل کافی بالذات نہیں بلکہ آگے آنے والی منزل کے لیے نشانِ راہ ہے۔ ہر زمانے میں انسان کے لیے کوئی نہ کوئی مادی یا اخلاقی چیلنج رہا ہے جس سے نپٹنے کے لیے اس نے اپنے ذہن اور روح کی ساری قوتوں کو صرف کیا ہے تاکہ وہ اپنی ذات سے ماورا ہو کر ترقی کا قدم آگے بڑھا سکے۔ اگر ایسا نہ ہوتا اور زندگی فطری چکر کی پابند ہوتی جس میں ارادے اور شعور کو کوئی دخل نہیں تو انسان ابھی وہاں نہ پہنچ سکتا جہاں ہم اس کو اس وقت دیکھ رہے ہیں۔

تاریخ کے اسلامی نظریے میں زندگی کی ترقی اور وحدت تسلیم کی گئی ہے۔ اسی واسطے آں حضرت ؐ سے قبل جو انبیا ہوے ہیں ان سبھوں کی حقانیت کو ماننے پر زور دیا گیا تاکہ یہ ثابت ہو کہ ہر نئی تہذیب کسی نہ کسی پرانی تہذیب کی تہوں پر اپنی تہہ جماتی اور اس کی بنیادوں پر اپنی عمارت کھڑی کرتی ہے۔ بغیر یہ تسلیم کیے ہوے عالم تاریخ بامعنی نہیں بن سکتا۔ کسی عہد میں یہ دعوا کرنا کہ تاریخ اتمام و تکمیل کی منزل پر پہنچ گئی صحیح نہیں۔ اپنے مخصوص احوال کی حد تک تاریخ کے کسی عہد میں یہ دعوا درست ہو سکتا ہے کہ زندگی کے الجھاؤ بڑی حد تک سلجھا دیے گئے، اور اسے بمقابلہ پیشتر بہتر راہ پر ڈال دیا گیا لیکن کوئی دعوا کرنے والا ابدیت کا ٹھیکے دار نہیں بن سکتا۔ اسی واسطے اسلامی تعلیم میں اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھا گیا

ہے۔ اس طرح تاریخ زمانے کا بامعنی عمل و مرور بن جاتی ہے جس میں انسان کو اپنے امکانات ظاہر کرنے کے مواقع ملتے ہیں۔ ماضی کی بنیادوں پر وہ نئی عمارتیں کھڑی کرتا ہے، ماضی کی پرستش نہیں کرتا۔ ماضی پرستی بھی ایک طرح کی بت پرستی ہے جو اسلامی روح کے منافی ہے

اقبالؔ کا خیال تھا کہ اسلامی شریعت میں ہر زمانے میں اجتہاد ہوتا رہا ہے، تاکہ زمانے کے بدلتے ہوئے حالات اور تقاضوں کا مقابلہ کیا جا سکے۔ اس کے نزدیک امام ابو حنیفہ مسلمانوں کے سب سے بڑے مجتہد گزرے ہیں۔ "اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل" میں اس نے ایک باب اجتہاد پر رکھا ہے اور اس کی نسبت بڑی فکر انگیز بحث کی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ جماعتی زندگی کے تخلیقی ارتقا کے لیے اجتہاد ضروری ہے تاکہ انسان زندگی کے مسلسل تخلیقی عمل سے نئے نئے حقائق کا ساتھ دے سکے۔ وہ کہتا ہے:

> "جب ہم دیکھتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو جانے کی روش اس نظامِ قانون نے اختیار کی ہے جس کی بنیاد قرآن پر استوار ہے، جو زندگی کو متحرک اور تغیر پذیر مانتا ہے، تو اور بھی تعجب ہوتا ہے۔"
>
> "اس ضمن میں غور طلب بات قرآن کا وہ مطمحِ نظر ہے، جو اس نے زندگی کے متعلق پیش کیا اور جس میں اس کے پیشِ نظر جمود کے بجائے حرکت رہی ہے۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ جس کتاب کا مطمحِ نظر یہ ہوگا، اس کی روش ارتقا کے خلاف کیسے ہو سکتی ہے؟
>
> "جب ہم ان اصول کا جائزہ لیتے ہیں جن پر قرآن نے قانون کی بنا ڈالی تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ اُن سے نہ تو انسانی فکر پر کوئی روک قائم ہوتی ہے اور نہ وضعِ آئین و قوانین پر۔ اس کے برعکس ان اصول میں جو وسعت اور رواداری موجود ہے، اسی سے ہماری فکر کو اور بھی تحریک ہوتی ہے۔"

اجتہاد کے ذریعے اسلامی شریعت زندگی کی بڑھتی ہوئی ضرورتوں اور تقاضوں کا ساتھ دے سکے گی اور انقلاب اور تبدیلیوں سے ہم آہنگ ہو جائے گی۔ اس طرح اسلامی آئین

جمود کی جگہ حرکت و حیات کو اپنے اندر سمولیں گے اور اندھی تقلید کے بجائے ان کی تشکیل غور و فکر پر بنی ہوگی۔ روایتی سطح کی جگہ فکر و شعور کی سطح لے لے گی۔ اس طرح تمدنی اور اجتماعی ارتقا کے لیے راستہ صاف ہو جائے گا اور اُمت جدید احوال سے عہدہ برآ ہو سکے گی۔

اقبال مولانا روم کی طرح ارتقائی مفکر ہے۔ انسان میں لامحدود ممکنات پوشیدہ ہیں مذہب و تہذیب کا مقصد یہ ہے کہ زندگی کے یہ ممکنات برابر اجاگر ہوتے رہیں۔ چونکہ ذات باری تعالا کی عقیدت سے اس میں مدد ملتی ہے اس لیے وہی تمدن صالح ہے جو اپنے دامن کو الحاد اور بے دینی سے پاک رکھتا ہے۔ انسان خود شناسی کے ذریعے ارتقا کے عمل میں ہاتھ بٹاتا ہے۔ اقبال کے ارتقائی تصورات پر مغربی حکما اور مولانا روم دونوں کا اثر ہے۔ مولانا روم نے زندگی کے سفر کی منزل کبریا کو قرار دیا۔ زندگی خدا کی طرف عور کرنا چاہتی ہے اور اپنے اس سفر میں ارتقا کی طرف مائل ہوتی ہے۔ اقبال بھی ارتقا اور انقلاب کا علم بردار ہے۔ اس کے نزدیک سکون و ثبات ہماری نظر کا فریب ہے۔ ہر لحظہ وجود اپنی نئی شان میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ زندگی ذوقِ پرواز کا نام ہے۔ اسے منزل سے زیادہ سفر پسند ہے۔ وہ اپنے دائمی سفر میں بلندیوں پر سے بھی گزرتی ہے اور پستیوں میں سے بھی۔ اگر یہ دائمی حرکت اور سفر کی کیفیت نہ ہو تو زندگی جمود میں مبتلا ہو جائے :

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات — تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود — کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی — فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی
بہت اس نے دیکھے ہیں پست و بلند — سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند

سفر زندگی کے لیے برگ و ساز
سفر ہے حقیقت، حضر ہے مجاز

اقبال کے فلسفۂ حیات کو سمجھنے کے لیے تصورِ خودی کے علاوہ اس کے نظمِ اجتماعی کے تصور کو جاننا بھی ضروری ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ وہ تخلیقِ مقاصد اور عملِ پیہم کے ذریعے اپنی انا کو ایک مرکزی نقطے پر مجتمع کرے اور اس میں یکتائی اور گہرائی پیدا کرنے

کی سعی و جہد کرے۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب فرد آئینِ ملت کے مطابق اپنی زندگی کی تشکیل کرے۔ تکمیلِ ذات کے لیے خودی خارجی فطرت اور عمرانی ماحول میں اپنے آپ کو موثر بناتی ہے اور خود بھی اثر قبول کرتی ہے۔ خودی کی تربیت کے لیے فرد کو بعض منزلوں میں سے گزرنا پڑتا ہے۔ ان میں پہلی منزل ہے اطاعت، دوسری منزل ہے ضبطِ نفس جس سے گزر کر وہ نیابتِ الٰہی کا اپنے آپ کو مستحق بناتا ہے جو دین و احسان کا کمال ہے۔ اب یہاں سے اقبال کے فلسفۂ اجتماعی کی ابتدا ہوتی ہے۔ فرد یہ محسوس کرتا ہے کہ عمرانی زندگی کی اخلاقی قدروں کے بغیر وہ اپنی تکمیلِ ذات نہیں کر سکتا۔ چنانچہ حصولِ کمال کے لیے وہ اپنے اوپر پابندیاں عائد کرتا ہے۔ خودی اور غیر خود (معاشرہ) کے تعامل سے تمدن کی تخلیق ہوتی ہے۔ پابندیاں ہی انسانی اخلاق و تمدن کی جان ہیں، اس لیے کہ بغیر ان کے حقیقی آزادی کا تصور ممکن نہیں۔ اقبال کے نزدیک انسان میں احساسِ ذات کے ساتھ عمرانی ذمہ داریوں کا شعور پیدا ہوتا ہے جن کو جانے اور برتے بغیر تارِ حیات بے نغمہ رہتے ہیں۔ انسان اپنی خودی کے نور میں پہلے اپنے رخِ زیبا کا مشاہدہ کرتا ہے اور پھر اسی نور میں دوسروں کو دیکھتا ہے۔ اس کے بعد دوسروں کی روشنی میں اپنے آپ کو دیکھتا ہے اور سب سے آخر میں ذاتِ حق کے نور میں اپنی ہستی کا مشاہدہ کرتا ہے:

زندگی خود را بخویش آراستن — بر وجودِ خود شہادت خواستن
شاہدِ اوّل شعورِ خویشتن — خویش را دیدن بنورِ خویشتن
شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے — خویش را دیدن بنورِ دیگرے
شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق — خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق

انسانِ کامل

اقبال کے یہاں 'انسانِ کامل' کے متعلق جابجا اشارے ملتے ہیں۔ انھیں صحیح طور پر سمجھنے کے لیے اسلامی تعلیم اور اسلامی مفکروں کے خیالات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ ہم یہ اوپر دیکھ چکے ہیں کہ اسلام نے انسانی کمال اور فضیلت کے اصول کو تسلیم کیا اور

اس کی ذات کو تخلیقِ اقدار کا سرچشمہ ٹھہرایا۔ چونکہ انسان کائناتِ ہستی کا بلند ترین مظہر تھا اس لیے اس کو زمین پر نیابتِ الٰہی کی ذمہ داری سونپی گئی۔ دراصل اقبال کا 'انسانِ کامل' کا تصور اس کے خلافتِ الٰہیہ کے اسلامی تصور پر مبنی ہے۔ اس کے علاوہ بعض اسلامی مفکروں کے ذہنی روایات کے سرمایے سے بھی اس نے استفادہ کیا ہے۔ منصور حلاج، محی الدین ابن عربی اور عبدالکریم جیلی نے انسانِ کامل کے تصور پر بحث کی ہے۔ جیلی نے اپنی فکر انگیز تصنیف "الانسان الکامل فی معرفتِ الاواخر والاوائل" میں یہ خیال پیش کیا کہ انسان بجائے خود ایک عالم ہے جو خدا اور فطرت دونوں کا مظہر ہے۔ انسانی ہستی ذاتِ باری کی خارجی شکل ہے۔ بغیر انسانی وجود کے ذاتِ مطلق اور کائناتِ فطرت میں رابطہ نہیں قائم ہو سکتا۔ انسان ان دونوں وحدتوں میں اتصالی کڑی کا حکم رکھتا ہے۔ 'انسانِ کامل' تخلیقِ کائنات کا اصلی مقصد ہے۔ ذاتِ انسانی کے توسط سے ذاتِ مطلق خود اپنا مشاہدہ کرتی ہے، اس لیے کہ سوائے انسان کے کسی اور مخلوق میں یہ صلاحیت نہیں کہ وہ صفاتِ الٰہیہ کی مظہر بن سکے۔ حضرت رسولِ کریم محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام نے 'انسانِ کامل' کا اعلا ترین نمونہ دنیا کے لیے پیش کر دیا۔ آپ کی سیرتِ پاک انسان کے لیے مشعلِ ہدایت ہے جس کی روشنی میں چل کر وہ حیات کے مراتبِ عالیہ پر فائز ہو سکتا ہے۔ حقیقتِ محمدیؐ ہر زمانے میں مختلف ناموں اور لباسوں کے تحت جلوہ گر ہوتی ہے۔ اقدارِ حیات کا قوی اور گہرا اثبات اس کی ذات سے ہوتا رہتا ہے۔ اگر اقدارِ حیات کی تخلیق کا سلسلہ جاری نہ رہے تو تمدن سکونی اور جامد ہو جائے۔

عبدالکریم جیلی کا عقیدہ تھا کہ نیابتِ الٰہی کی اہلیت رکھنے کے باوجود انسان ذاتِ باری کی شانِ سرمدیت میں شریک نہیں ہو سکتا۔ اس نے ذاتِ الٰہی کی ماورائیت کو بھی تصورِ اسلامی کے مطابق برقرار رکھا ہے۔ بعض صوفیہ کے مثل وہ عقیدۂ حلول کا قائل نہ تھا۔ اس کے نزدیک 'انسانِ کامل' یا مردِ مومن کی زندگی جو آئینِ الٰہی کے مطابق ہوتی ہے فطرت کی عام زندگی میں شریک ہوتی ہے اور اشیا کی حقیقت کا راز اس کی ذات پر منکشف ہو جاتا ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر 'انسانِ کامل' عرض کی حدود سے نکل کر جوہر کے دائرے میں داخل

ہو جاتا ہے۔ اس کی آنکھ خدا کی آنکھ، اس کا کلام خدا کا کلام اور اس کی زندگی خدا کی زندگی بن جاتی ہے[۱] اگر انسان اللہ تعالیٰ کے ساتھ اپنی بندگی کے تعلق کو اس طرح استوار کرے کہ اس کے سارے افعال و اعمال میں اسی کے مشاہدے اور حضور کی کیفیت حاصل ہو تو یہی عینِ دین ہے۔ تعبّد میں تجرّد کی ایک خاص کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جبکہ انسان ذاتِ واجب کے وجودِ علمی سے معمور ہو جاتا ہے۔ یہ شہود اس پر اس قدر حاوی ہو جاتا ہے کہ اس کا وجود، الٰہی وجود بن جاتا ہے۔ وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ میں اسی جانب اشارہ ہے۔ اس خیال کو 'بالِ جبریل' میں یوں پیش کیا گیا ہے:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ غالب و کار آفریں، کارکشا، کارساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولیٰ صفات ہر دو جہاں سے غنی اس کا دلِ بے نیاز[۲]

[۱] ایران میں مابعدالطبیعات کا ارتقا، ص ۱۵۰۔

[۲] مولانا رومؔ انسانی فضیلت کی نسبت اس طرح ذکر فرماتے ہیں:

مردِ خدا شاہ بود زیرِ دلق مردِ خدا گنج بود در خراب
مردِ خدا نیست زباد و ز خاک مردِ خدا نیست ز نار و ز آب
مردِ خدا آں سوے کفر است و دیں مردِ خدا را چہ خطا و صواب

دوسری جگہ بصراحت فرماتے ہیں:

پس بصورت آدمی فرعِ جہاں در صفت اہلِ جہاں را ایں بداں
ظاہرش را پشۂ آرد بہ چرخ باطنش باشد محیطِ ہفت چرخ

جانہا در اصل خود عیسیٰ دم اند یک زماں زخم اند و دیگر مرہم اند
گر حجاب از جانہا برخاستے
گفت ہر جانے مسیح آساستے

(باقی اگلے صفحے پر)

آں حضرت صلعم کی ذات والا صفات نہ صرف یہ کہ مسلمانوں کے لیے انسانِ کامل کا اعلاترین نمونہ تھی بلکہ بقول حلاج وہ کائناتی اصول کی حیثیت رکھتی تھی جو عالم بشریت میں ہمیشہ کسی نہ کسی شکل میں موثر رہتا ہے۔ حلاج نے اپنی تصنیف "کتاب الطواسین" میں جسے فرانس کے مشہور مستشرق اور میرے محترم استاد پروفیسر لوی ماسینوں نے مرتب (ایڈٹ) کیا ہے، حقیقتِ محمدی کے متعلق بڑی فکر انگیز بحث کی ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حلاج جیسا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے ہمہ اوستی نہیں تھا بلکہ حق تعالا کی ماورائیت کو مانتا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ انسان اس کی مخلوق ہے۔ وہ انسان سے مشابہ نہیں، اس لیے کہ انسان کی صفات عارضی ہیں۔ وہ اپنی ذات و صفات کے لحاظ سے برتر و ماورا ہے۔ حلاج کے نزدیک حق تعالا اور بندہ، محبوب اور محب دو بالکل الگ مراتب ہیں۔ بندہ خدا نہیں ہو سکتا اور خدا بندہ نہیں ہو سکتا۔ اس کے ساتھ اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ حق تعالا کا نور کائنات پر محیط ہے:
اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔ سالک کے دل میں جب اس کی تجلی جلوہ فگن ہوتی ہے تو چونکہ وہ عاشق ہوتا ہے اس لیے وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ خود اس نور کا جز بن گیا ہے۔ اسی قرب و اتصال کو حلاج نے انا الحق کے نعرے میں ظاہر کیا۔ حقیقت محمدی کے متعلق وہ کہتا ہے کہ آں حضرت صلعم غیب کے نور کی تجلی تھے۔ تمام علوم اور حکمتیں آپ کی ذات کے بحر بے پایاں کا ایک قطرہ تھیں اور تمام زمانے آپ کے زمانے کے سامنے ایک ساعت سے زیادہ نہیں تھے۔ آپ کی ذات میں نفس انسانی کے عروج و انبساط کا جو ظہور ہوا وہ بے مثل تھا۔ آپ نے جس طرح خلق کا حق میں اور حق کا خلق میں مشاہدہ فرمایا، اس کی بھی کوئی نظیر

(بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو

پس بصورت عالم اصغر توئی	ہم بمعنی عالم اکبر توئی
آدم اضطرلاب اوصاف علوست	وصف آدم مظہر آیات اوست
ای خنک آنرا کہ ذات خود شناس	در ریاض سرمدی قصری بساخت
آدمی چوں نور گیرد از خدا	ہست مسجود ملائک اجتبا

موجود نہیں۔ اسی بنا پر حق تعالا نے آپ کو رحمۃ اللعالمین کے لقب سے نوازا۔ آپ کی تعلیم کے فیض سے آپ کی امت میں بھی ہر زمانے میں حسبِ استعداد و توفیقِ الٰہی اولیاءاللہ اور مجدد پیدا ہوتے رہیں گے جو آپ کی قائم مقامی کے فرائض انجام دیں گے۔

شروع میں اقبال نے حلاج کو بھی دوسرے ہمہ اوستی صوفیوں میں شمار کیا تھا اور اپنی تصنیف "ایران میں مابعدالطبیعیات کا ارتقا" میں حلاج پر تنقید کی تھی کہ اس کے یہاں ہمہ اوستی فلسفے کی انتہائی شکل نظر آتی ہے۔ 'زبورِ عجم' میں بھی اس نے حلاج کو شنکر کے ساتھ پیش کیا ہے جو فلسفۂ ویدانت کا سب سے بڑا معلم تھا۔ لیکن بعد میں اقبال نے حلاج کے متعلق اپنے خیالات پر نظر ثانی کی۔ اس کا امکان ہے کہ یہ تبدیلی پروفیسر لوی ماسیون کی تحقیق سے واقفیت کا نتیجہ ہو۔ پروفیسر موصوف نے "کتاب الطواسین" کی ترتیب کے علاوہ حلاج پر ایک مبسوط تصنیف "لاپاسیون والحسین ابن منصور الحلاج" ۱۹۲۲ء میں شائع کی تھی جس میں حلاج کے متعلق بہت ساری غلط فہمیوں کا ازالہ کیا تھا۔ پروفیسر ماسیون نے بڑی قابلیت اور جامعیت کے ساتھ یہ ثابت کیا کہ حلاج حق تعالا کی ماورائیت کو مانتا تھا لیکن اس کے ساتھ وہ عشقِ الٰہی کا دیوانہ تھا۔ اس پر جذب و بےخودی کی کیفیت طاری رہتی تھی۔ اسی حالت میں اس نے اناالحق کہہ کر اہلِ ظاہر کو موقع دے دیا کہ وہ اس کے قتل کا فتوا صادر کریں۔ چنانچہ اسے بغداد میں سولی پر چڑھا کر اس کی نعش کو جلا دیا گیا اور راکھ دریائے دجلہ میں پھینک دی گئی۔

اقبال نے اپنے مدراس کے لکچر میں اور 'جاوید نامہ' میں حلاج کی عظمت کو تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ حلاج حلول کا قائل نہ تھا۔ اس کے یہاں وحدت و اتصال کا مطلب یہ نہیں کہ انسانی خودی الوہیت میں اس طرح فنا ہو جائے جیسے قطرہ دریا میں فنا ہو جاتا ہے بلکہ انسانی خودی حق تعالا کی تجلی میں فنا ہو کر استقلال اور بقا حاصل کر لیتی ہے۔ حلاج کا اناالحق کا نعرہ ظاہر بیں متکلموں کو چنوتی اور للکار تھی کہ تمھاری خدا پرستی کس قدر سطحی اور بے معنی ہے یا بغیر عشق و محبت کے عبادت اور عبودیت بے سود اور بے مقصد ہے۔ اقبال، حلاج کے عشقِ رسول سے بھی متاثر معلوم ہوتا ہے۔ اس نے 'جاوید نامہ' میں

فلک مشتری پر حلاج غالب اور قرۃ العین حیدر طاہرہ کی ارواح جلیلہ سے اپنی ملاقات کا حال لکھا ہے۔ رومی نے اقبال سے کہا کہ اگر تم نے اب تک شوق بے پروا نہیں دیکھا ہے تو انھیں دیکھو اور ان تینوں کی آتش نوائی سے زندگی کی حرارت اور حرکت مستعار لو۔ تینوں نے اپنے اپنے مخصوص رنگ میں خودی کے ادعا کی تعلیم اقبال کے سامنے پیش کی۔ حلاج نے شکایت کی کہ مومن اپنی خوبو کھو چکے ہیں۔ لا الٰہ کہتے ہیں لیکن پھر بھی خودشناسی سے بے بہرہ ہیں۔ غالب نے اپنی غزل "بیا کہ قاعدۂ آسماں بگردانیم" اور قرۃ العین حیدر نے "گر بتو افتدم نظر چہرہ بچہرہ روبرو" سنائی۔ دونوں کی غزلیں خودشناسی کا ترانہ ہیں۔
اقبال نے غالب سے اس کے اس شعر کا مطلب پوچھا:

ہر کجا ہنگامۂ عالم بود
رحمۃ اللعالمینی ہم بود

غالب کی روح نے جواب دیا کہ خلق و تقدیر و ہدایت ابتدا ہے اور رحمۃ اللعالمینی انتہا ہے۔ گویا کہ اس نے دوسرے لفظوں میں حلاج کی بات کو دہرایا کہ آں حضرت صلعم کی ذات کائناتی اصول تھی جس کا ظہور ہنگامۂ عالم کی اصلاح و درستی کے لیے ہمیشہ ہوتا ہے گا۔ غالب نے کہا کہ اس سے زیادہ کہنے کی مجھے اجازت نہیں۔ تم بھی میری طرح اسرار شعر کو سمجھنے والے ہو، تمھارے لیے اشارہ کافی ہے۔

حلاج کی روح نے اقبال کو خطاب کرتے ہوئے کہا کہ آں حضرت صلعم کی عظمت و فضیلت آپ کی بندگی میں پوشیدہ ہے۔ آپ پہلے حق تعالا کے بندے اور اس کے بعد رسول ہیں۔ آپ کی بندگی نے حق کو خلق میں اور خلق کو حق میں دیکھا۔ یہ بندگی افراد اور اقوام کی تقدیر کی صورت گری کرتی اور ویرانوں کو آباد کرتی ہے۔ عبدہٗ کی ابتدا زماں میں ہوئی لیکن اس کی انتہا زماں سے ماورا ہے۔ اس میں کائنات کا راز مضمر ہے۔ وہ نہ عربی ہے، نہ عجمی۔ وہ آدم ہوتے ہوئے بھی آدم سے افضل ہے۔ وہ لا الٰہ کی تیغ کی دھار ہے۔ اگرچہ وہ الوہیت کے مرتبے پر فائز نہیں لیکن اس میں حقیقتِ مطلق کی جلوہ گری نظر آتی ہے۔ وہ کبریا کا عین اور اس کی صفات کا مظہر ہے۔ اقبال نے حلاج کے خیالات کی

جو اس نے "کتاب الطواسین" سے لیے ہیں، اس طرح ترجمانی کی ہے:

عبدۂ صورت گر تقدیرہا — اندرو ویرانہ ہا تعمیرہا
عبدۂ با ابتدا بے انتہاست — عبدۂ را صبح و شام ما کجاست
عبدۂ چند و چگون کائنات — عبدۂ راز درون کائنات
جوہر او نے عرب نے اعجم است — آدم ست و ہم ز آدم اقدم است
لاالٰہ تیغ دو دم او عبدۂ — فاش تر خواہی بگو ہو عبدۂ

رسول کا عشق "ذوقِ دیدار" سے عبارت ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ آپ کے حکم کے آگے سرِ تسلیم خم کر کے انسان دیکھے کہ اب اس کی سیرت کے خدوخال کیا ہیں۔ یعنی شریعت کی پیروی کے بعد مردِ مومن اپنی خودی کو دیکھے اور پرکھے۔ رسول کی پیروی کا دوسرا نام شریعت ہے جس کی تکمیل عشق سے ہوتی ہے۔ بغیر عشق کے وہ سطحی اور کھوکھلی ہے۔ یہاں اقبال نے اپنے خیالات کی ترجمانی کی ہے:

معنیِ دیدارِ آں آخر زماں — حکم او بر خویشتن کردن رواں
باز خود را بیں ہمیں دیدارِ اوست — سنّتِ او سرّے از اسرار اوست

یہ بھی آں حضرت صلعم کے دیدار کا وصف ہے کہ انسان اپنی ذات میں نقشِ حق کو بٹھائے اور پھر اس حق سے کائنات کو روشناس کرے۔ انسانِ کامل کی یہ خصوصیت ہے کہ اس نے جو کچھ خود دیکھا ہے اسے دوسروں کو دکھانے پر پوری قدرت رکھتا ہے۔ اس طرح دیدارِ حق، دیدارِ عام ہو جاتا ہے:

نقشِ حق اول بجاں انداختن — باز اورا در جہاں انداختن
نقشِ جاں تا در جہاں گردد تمام — می شود دیدارِ حق، دیدارِ عام

آں حضرت صلعم کے متعلق حلاج کے خیالات کم و بیش وہی ہیں جو اقبال کے ہیں۔ آں حضرت کی نسبت خود قرآن نے یہ کہا کہ آپ خدا کے بندے بھی ہیں اور اس کے رسول بھی۔ انسانِ کامل کی بندگی اور عبدیت ہی میں اس کی فضیلت پوشیدہ ہے۔ اسی کے باعث انسان کو ملائکہ کا مسجود قرار دیا گیا۔ آں حضرت صلعم نے روحانی اور اخلاقی لحاظ سے بلند ترین مرتبہ

حاصل کرنے کے بعد بھی اپنی کوتاہی کو تسلیم کیا اور دعا مانگی کہ اے اللہ تو میرے علم میں اضافہ کر۔ آپ نے اس کا صاف صاف اعتراف کیا۔ مَاعَرَفْنَاکَ حَقَّ مَعْرِفَتِکَ۔ اس سے یہ واضح کرنا مقصود تھا کہ میں بھی دوسروں کی طرح خدا کا بندہ ہوں۔ ختم نبوت کا یہ مطلب ہے کہ آں حضرت صلعم نے زندگی کے لامحدود ممکنات کو واضح کرکے ارتقا کے راستے کو توہمات کے خس و خاشاک سے صاف کر دیا تاکہ آئندہ زندگی خود اپنی اندرونی قوت اور صلاحیت کے بل بوتے پر آگے بڑھے۔ آپ کی حیاتِ طیبہ میں جو کائناتی اصول کارفرما تھا، جس کی جانب حلاج نے 'کتاب الطواسین' میں اشارہ کیا ہے، ہر زمانے میں نمایاں ہوتا رہے گا تاکہ زندگی کا ارتقا جاری رہے۔ اقبال کے نزدیک انفرادی اور اجتماعی زندگی کو مستحکم کرنے کا ایک موثر ذریعہ عشقِ رسول ہے۔ خاص کر اس کے فلسفۂ بےخودی میں اس کی خاص اہمیت ہے۔ توحید اور رسالت اسلامی ملت اور تمدن کی ساخت میں بنیادی روحانی اجزا ہیں:

حکمتش یک ملت گیتی نورد
بر اساس کلمۂ تعمیر کرد

دوسری جگہ کہا ہے کہ اسلامی ملت کا وجود رسالت سے ہے۔ جس طرح فرد کا قیام و استقلال ذاتِ باری تعالٰی سے ہے:

حق تعالٰی پیکر ما آفرید — وز رسالت درتن ما جاں دمید
فرد از حق، ملت از وے زندہ است — از شعاع مہر او تابندہ است

ملتِ پاک مسلماں گوہر است
آب و تابش از یم پیغمبر است

'ارمغانِ حجاز' میں اقبال نے عشقِ رسول کے متعلق بعض بڑے پُر درد قطعات لکھے ہیں۔ ایک جگہ کہا ہے کہ میں نے اپنا فلسفۂ خودی رسولِ اکرمؐ کے عشق سے اخذ کیا ہے۔ اقبال عشقِ رسول میں ایسا سرشار تھا کہ بعض اوقات آپ کا اسم مبارک سنتے ہی اس کی آنکھوں سے آنسو رواں ہو جاتے تھے۔ قطعہ ملاحظہ ہو:

چو خود را در کنار خود کشیدم   بسوزِ تو مقامِ خویش دیدم
درین دیر از نوائے صبح گاہی   جہانِ عشق و مستی آفریدم

پھر رسول اکرمؐ کو مخاطب کر کے کہتا ہے کہ جہانِ عشق سے ہے اور عشق تیرے سینے سے صادر ہوا۔ اس کا دائمی سرور تیری محبت کی شراب کا مرہونِ منت ہے۔ خود جبریلِ امین میں تیرے آئینے کا جوہر موجود ہے:

جہاں از عشق و عشق از سینۂ تست   سرورش از مئ دیرینۂ تست
جز ایں چیزے نمیدانم ز جبریل   کہ او یک جوہر از آئینۂ تست

اقبالؔ کی آرزو تھی کہ وہ فریضۂ حج ادا کرتا لیکن اپنی علالت کی وجہ سے وہ اپنی اس آرزو کو پورا نہ کر سکا۔ وہ عالمِ خیال میں حج کو گیا۔ جب مکہ سے مدینہ جانے لگا تو حق تعالا کو عارفانہ شوخی سے مخاطب کر کے کہا کہ میں تو اب منزلِ دوست کو جاتا ہوں۔ آپ اپنے خاص بندوں کے ساتھ مکہ ہی میں رہیے۔ یہاں اقبالؔ کا اخلاص اور سوز و گداز غیر مشتبہ ہے۔ اس شعر میں ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے رسول کی محبت، خدا کی محبت سے بھی بڑھ گئی ہے۔ نعتیہ شاعری میں ایسی مثالیں کم ملیں گے:

تو باش ایں جا و با خاصاں بیامیز
کہ من دارم ہوائے منزلِ دوست

بعض صوفیہ نے باری تعالا کے ساتھ لطیف انداز میں شوخی کا اظہار کیا ہے لیکن کسی نے بھی آں حضرت صلعم کے احترام میں کبھی کسی قسم کی کوتاہی نہیں کی۔ عشق و محبت کے اظہار میں بھی آپ کا احترام ملحوظ رکھا ہے۔ آپ کی حیاتِ طیبۂ امت کے لیے ہر زمانے میں روشنی کا منارہ رہی۔ اسی سبب سے آپ کی ذات ستودہ صفات کے جذباتی تصور سے ان کے قلوب آج بھی روشن ہیں۔ آپ ان کی روحانی اور اخلاقی زندگی میں سب سے بڑے محسن ہیں۔

آپ ہی سے شریعت یا اجتماعی تنظیم عمل میں آئی، آپ ہی کی ذات سے طریقت و معرفت کے دروازے ان کے لیے کھلے، آپ ہی کی نظرِ کیمیا اثر نے بقول مولانا حالیؔ ان کی شخصیت

کے مس خام کو کندن بنادیا[1] اسی لیے امت کو خبردار کیا گیا کہ :

با خدا دیوانہ باش و با محمدؐ ہوشیار

اسلام میں توحید کے ساتھ ختم نبوت کے عقیدے کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اقبال کے نزدیک ختم نبوت کے دعوے کا یہ مقصد ہے کہ امت آئندہ کسی ہادی کے انتظار میں بے عمل ہو کر نہ بیٹھ جائے بلکہ اجتہاد کے ذریعے نئے حالات سے مطابقت کرتی رہے۔ امت کو پوری آزادی ہے کہ اپنے دین و تمدن کی بنیادوں پر نئے نئے مقاصد کی تخلیق کرے اور بغیر کسی رہنما کا انتظار کیے ہوئے خود اپنی فکری جدوجہد سے اپنے مسائل حل کرے۔ اس طرح علم و وجدان کے باطنی تجربوں کو پرکھنے اور جانچنے کے لیے تنقیدی بصیرت پیدا ہوگی اور انسان عالم قدس کے بجائے قوانینِ فطرت اور تاریخ کی طرف اپنی توجہ مرکوز کرے گا۔ اس طرح انسانی ارتقا کی مسدود راہیں کھلتی رہیں گی اور زندگی کا سفر جاری رہے گا۔

اقبال نے ایک جگہ کہا ہے کہ عشق رسول کے بغیر دین کی روح تک رسائی ممکن نہیں، بغیر مصطفیٰ کے دین بولہبی ہے۔ منزل تک وہی پہنچ سکیں گے جنھوں نے عشق رسول کو

[1] جاوید اقبال نے اپنے والد پر جو مضمون لکھا ہے، اس میں وہ کہتے ہیں کہ اقبال 'مسدس حالی' کے شروع کے اشعار جن میں نبی کریم کا ذکر ہے اکثر ترنم کے ساتھ پڑھا کرتے تھے۔ ایک دفعہ جاوید اقبال سے انھوں نے فرمایا کہ 'مسدس حالی' کے ابتدائی اشعار پڑھو۔ دوسرا شعر ابھی ختم نہ ہوا تھا کہ ان کی آنکھوں سے آنسو جاری ہوگئے۔ 'مسدس حالی' اقبال کی نہایت پسندیدہ کتاب تھی۔ ابتدائی اشعار جن سے وہ بے حد متاثر ہوتے تھے، یہ ہیں :

وہ نبیوں میں رحمت لقب پانے والا — مرادیں غریبوں کی بر لانے والا
مصیبت میں غیروں کے کام آنے والا — وہ اپنے پرائے کا غم کھانے والا
اتر کر حرا سے سوئے قوم آیا — اور اک نسخۂ کیمیا ساتھ لایا
مس خام کو جس نے کندن بنایا — کھرا اور کھوٹا الگ کر دکھایا

(اقبال، مرتبہ حفیظ ص ۶۱)

اپنا رہنما بنایا ہوگا:

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر باو نرسیدی تمام بولہبی ست

ہم نبی کریمؐ کے احسان کو کس طرح فراموش کر سکتے ہیں کہ آپ ہی کی تعلیم و تلقین کی بدولت ہمارے وجود کے ذرّے خورشید عالمتاب کی طرح منور ہو گئے جن کی روشنی چار دانگ عالم میں پھیل گئی۔ اس رسول اُمّیؐ نے ہمیں تقدیر حیات کے رازوں سے واقف کرایا۔ اس کی سیرت پاک میں اسلامی ملّت کے لیے حقیقی ترقی کے لیے رہنمائی آج بھی موجود ہے۔ آپ کی ذات انسان کامل کا اعلاترین عین اور معیار ہے جس کے ذریعے سے تخلیقی توانائی کا انقلابی اصول عالم میں ظہور پذیر ہوا۔ اس اصول میں عالم بشریت کے لیے آج بھی اخلاقی اور روحانی تزکیہ و اصلاح کا پیغام موجود ہے:

اُمّیے بود کہ ما از اثر حکمت او — واقف از سرّ نہاں خانۂ تقدیر شدیم
اصلِ ما یک شررِ باختہ رنگے بود ست — نظرے کرد کہ خورشید جہاں گیر شدیم

اقبال کے نزدیک آں حضرت صلعم قدیم اور جدید زمانے کے درمیان پیدا ہوئے۔ آپ پر جو وحی نازل ہوئی، اس کا ماخذ قدیم زمانے سے وابستہ ہے لیکن آپ کی تعلیم کی روح جدید زمانے سے تعلق رکھتی ہے۔ آپ کی ذات میں ختم نبوت کا یہ مطلب ہے کہ آئندہ انسانیت وحی کے بجائے اپنی فکر اور اپنے تجربوں کی روشنی میں آگے قدم اٹھائے گی۔ فطرت اور تاریخ اس کے علم کے محرک ہوں گے نہ کہ کسی ایک شخص کی ہدایت، چاہے وہ کتنا ہی عالی مرتبہ کیوں نہ ہو[1]۔ جس طرح آپ کی نبوت عالم بشریت کے لیے رحمت تھی، اسی طرح آپ کا ختم نبوت کا اعلان بھی انسانوں نے کے لیے رحمت ہے۔ اس کے بعد عالم اسباب زندگی کے امکانات کے لیے امتحان گاہ بن گیا جہاں سعی و عمل کی آزمائش ہونے لگی۔ یہ ضرور ہے کہ سعی و عمل توفیق الٰہی سے کبھی بے نیاز نہیں ہو سکتے نہ دنیاوی کامرانی کے لیے اور نہ خودشناسی کے لیے۔

[1] اسلامی الہیات کی جدید تشکیل، ص ۱۷۶

ان کا محرک اندرونی اور روحانی ہونا چاہیے جو تمام ذہنی اور مادی پیچیدگیوں اور الجھاؤں کو سلجھادے اور حق اور حقیقت کو منکشف کردے۔ اس کی بدولت زندگی اپنے سارے راز ایک ایک کرکے کھول دے گی۔ ختم نبوت میں یہ مضمر ہے کہ آئندہ انسان کو اپنے اوپر اور توفیق الٰہی پر پورا اعتماد کرنا چاہیے۔

اپنے نفس میں فطرت کی تمام قوتوں کو مرتکز کرنے سے مردِ مومن میں تسخیرِ عناصر کی غیر معمولی صلاحیتیں پیدا ہوجاتی ہیں جن کے باعث وہ اپنے آپ کو نیابتِ الٰہی کا اہل ثابت کرتا ہے۔ اس کی ایک نظر افراد کے افکار میں زلزلہ ڈال دیتی اور اقوام کی تقدیر میں انقلاب پیدا کر دیتی ہے۔ قدیم اور جدید تاریخ اس قسم کی مثالوں سے خالی نہیں ہے:

کوئی اندازہ کرسکتا ہے اس کے زورِ بازو کا
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

'زبورِ عجم' میں ایک جگہ کہا ہے کہ انسانی فضیلت اس میں ہے کہ وہ زمین اور آسمان کو اپنے منشا کے مطابق بنانا چاہتا ہے۔ ہے تو وہ مشتِ خاک لیکن خالقِ کائنات سے زور آزمائی کرتا اور تقدیرِ نیک کو بدل ڈالتا ہے:

زمین و آسماں را بر مرادِ خویش می خواہد
غبارِ راہ و با تقدیرِ یزداں داوری کردہ

اقبال کے 'انسانِ کامل' کے تصوّر کو اکثر لوگوں نے غلط سمجھا اور اس کو نٹشے کے 'فوق البشر' کے مماثل قرار دیا۔ دراصل ان دونوں کے تصورات میں بنیادی فرق ہے۔ یہ صحیح ہے کہ نٹشے بھی قوتِ حیات کو ماننے والا مفکر ہے اور اقبال نے جس طرح فشٹے کا اثر قبول کیا، اسی طرح وہ نٹشے سے بھی بعض باتوں میں متاثر ہے لیکن اس نے نٹشے سے جو کچھ لیا ہے اسے اپنا رنگ دے دیا ہے، جیسا کہ اسرارِ خودی کے مطالعے سے ظاہر ہے۔ اقبال کا 'انسانِ کامل' اخلاقِ فاضلہ کا نمونہ ہے جو اپنی زندگی میں اعلا قدروں کی تخلیق کرتا ہے۔ برخلاف اس کے نٹشے کا 'فوق البشر' کسی اخلاق کا قائل نہیں۔ اس کے نزدیک رزمِ حیات میں نیکی نہیں بلکہ قوت درکار ہے تاکہ کمزوروں پر غلبہ حاصل کیا جاسکے۔ اقبال کا 'انسانِ کامل' بلاشبہ سخت کوشی،

جدوجہد، خواہش خطرات اور مقاصد آفرینی سے اپنی خودی کو مکمل کرتا ہے اور اس طرح عناصر فطرت پر قابو حاصل کرتا ہے لیکن اس کی خودی کی جدوجہد اخلاقی قوانین کے حدود کے اندر ہوتی ہے۔ نٹشے کا 'فوق البشر' اخلاقی خوبیوں کو کمزوری پر محمول کرتا اور خیر و شر کو محض اضافی حیثیت دیتا ہے۔ اس کے نزدیک قوی شخص ہی نکوکاری کا اعلا نمونہ پیش کرسکتا ہے۔ عدل و مساوات بقائے اصلح کے خلاف ہیں۔ وہ دراصل بقائے اقوا کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک عزم قوت زندگی کا واحد مقصد اور اس کی تحقیقی قدر (ویلو) ہے۔ عدل کی جگہ قوت و اقتدار کو، جو آقائی اخلاق کا جوہر ہیں، انسانی مقدر کے متعلق فیصلہ کرنے کا پورا اختیار ہونا چاہیے۔ نٹشے خدا کا منکر تھا۔ اس کے نزدیک انسان کی غلامانہ ذہنیت اس وقت تک دور نہیں ہوسکتی جب تک کہ خدا کے تصور کو دلوں سے نہ مٹا دیا جائے۔ نٹشے کا قول تھا کہ "خدا مرگیا (نعوذ باللہ) تاکہ فوق البشر زندہ رہے۔"

نٹشے کے مذہب و اخلاق کے تصور کے خلاف اقبال کا انسانِ کامل یا مردِ مومن لا کے ساتھ الّا کا بھی قائل ہے اور ایمان و یقین اس کی زندگی کا اعلا ترین جوہر ہے۔ اسی ایمان کی بدولت وہ رزمِ حیات میں کامرانی حاصل کرتا ہے۔ اس کی جدوجہد اخلاقی اقدار کی پابند ہے۔ اقبال کے نزدیک عدل، مساوات اور اخلاقی احساس کے بغیر کوئی مستحکم معاشرہ وجود میں نہیں آسکتا اور معاشرے کے بغیر انسان اعلا صفات نہیں حاصل کرسکتا۔ معاشرہ ہی خودی کی جدوجہد کا میدان ہے۔ اقبال جسمانی قوت کو منتہائے عمل نہیں سمجھتا، بالخصوص اس وقت جبکہ وہ کسی اخلاقی قانون کی پابند نہ ہو۔ اس کے برعکس وہ انسان کی روحانی اور اخلاقی قوت کو سراہتا ہے کہ یہی اس کا طغرائے امتیاز ہے۔ اسی سے وہ جذب و تسخیر کی قوتوں کو موثر اور پائدار طریقے پر بروئے کار لاسکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک 'انسانِ کامل' کا نصب العین یہ ہے کہ اس کی ذات میں جلالی اور جمالی صفات کی موزوں ترکیب موجود ہو اور وہ سوز و سازِ زندگی کا رمز شناس ہو۔ اس کے تنِ محکم میں درد آشنا دل ہو، جیسے کہسار کے پہلو میں جوئے خوش خرام جس کی سیرت میں سخت کوشی اور نرمی کی آمیزش ہوتی ہے۔ جب اس کا گزر چمن اور سبزہ زار میں ہوتا ہے تو نغمہ خوانی کرتی ہوئی چلتی ہے اور جب سامنے چٹانیں

سے ٹکرا کر اپنی راہ نکالنی پڑتی ہے تو وہ تند و تیز بن جاتی ہے:

مصافِ زندگی میں سیرتِ فولاد پیدا کر
شبستانِ محبت میں حریر و پرنیاں ہو جا
گزر جا بن کے سیلِ تند رو کوہ و بیاباں میں
گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا

"انسانِ کامل" اپنی سعی و عمل اور ضبطِ نفس کے مرحلوں سے گزر کر نیابتِ الٰہی کی ذمہ داریاں قبول کرتا ہے اور عناصر پر اپنی حکمرانی کا سکہ جماتا ہے:

نائبِ حق در جہاں بودن خوش است | بر عناصر حکمراں بودن خوش است
نائبِ حق ہم چو جانِ عالم است | ہستیِ او ظلِّ اسمِ اعظم است
فطرتش معمور و می خواہد نمود | عالمے دیگر بیارد در وجود
چوں عناں گیرد بدست آں شہسوار | تیز تر گردد سمندِ روزگار

'انسانِ کامل' کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے اعجازِ عمل سے تجدیدِ حیات کرتا ہے۔ اس کی فکر زندگی کے خوابِ پریشاں کی نئی تعبیر پیش کرتی ہے۔ وہ پرانی اصطلاحوں کو نئے معنی پہناتا اور حقائق کی نئی توجیہہ پیش کرتا ہے۔ وہ تاریخ کی تخلیقی رو کو اپنے حسبِ منشا جدھر چاہتا ہے موڑ دیتا ہے۔ اس کے ذریعے انسانی صفاتِ عالیہ کا اظہار تاریخ میں اعلا سیرت کی شکل میں ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ خود تاریخ کے امکانات اور تعینات سے ماورا ہوتا ہے لیکن اس کی جد و جہد اس سے ہم آہنگ ہوتی ہے۔ وہ جانِ عالم اور جمیع موجودات کا خلاصا ہے۔ اقبالؔ نے اس کی ذات کو "سوارِ اشہبِ دوراں" اور "فروغِ دیدۂ امکاں" سے تشبیہہ دی ہے اور اس کی ذات سے ایجاد و تسخیر کی بڑی امیدیں وابستہ کی ہیں۔ دراصل اقبال کا 'انسانِ کامل' کا تصور ایسی تہذیب اور ایسی اجتماعی زندگی کا تصور ہے جس میں انسان پوری طرح آزاد ہوگا۔ اس تصور کا اطلاق وہ تمام عالمِ انسانیت پر کرتا ہے نہ کہ کسی خاص گروہ پر۔ اس تہذیب میں انسان اخلاقِ فاضلہ کا نمونہ ہوگا۔ نہ وہ کسی کا حاکم ہوگا، نہ محکوم۔ یہ تمام انسانیت کی آزادی اور مساوات کا تصور ہے۔ اس تہذیب میں جو اقبالؔ کے پیشِ نظر تھی، انسان کی ایجاد

تسخیر کی صلاحیتیں بے پناہ ہو جائیں گی۔ یہی تہذیب زندگی کے کارواں کی منزل ہے یہاں زمان و مکاں انسان کے تابع دار ہوں گے۔ اس سے ہنگامۂ ایجاد کی رونق ہوگی:[۱]

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا   اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو   در سوادِ دیدہا آباد شو
شورشِ اقوام را خاموش کن   نغمۂ خود را بہشتِ گوش کن
ریخت از جورِ خزاں برگِ شجر   چوں بہاراں بر ریاضِ ما گزر
نوعِ انساں مزرع و تو حاصلی   کاروانِ زندگی را منزلی

اس شعر میں بھی 'انسانِ کامل' کی طرف اشارہ ہے:

آیۂ کائنات کا معنیٔ دیر یاب تو
نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو

• اپنی نظم "قلندر کی پہچان" میں اقبالؔ نے مردِ قلندر کو انسانِ کامل کی حیثیت سے پیش کیا ہے جو زمانے کی باگ ڈور کو جدھر چاہتا ہے موڑ دیتا ہے:

[۱] انسانِ کامل کی تلاش کے متعلق مولانا رومؔ فرماتے ہیں:

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر   کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست
زیں ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت   شیرِ خدا و رستمِ دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما   گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

بہ زیرِ کنگرۂ کبریاش مردانند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

ما دلِ اندر راہِ جاں انداختیم   غلغلہ اندر جہاں انداختیم
تخمِ اقبال و سعادت تا ابد
از زمیں تا آسماں انداختیم

کہتا ہے زمانے سے یہ درویشِ جواں مرد — جاتا ہے جدھر بندۂ حق تو بھی اُدھر جا
ہنگامے ہیں میرے تری طاقت سے زیادہ — بچتا ہوا بنگاہِ قلندر سے گزر جا
میں کشتی و ملاّح کا محتاج نہ ہوں گا — چڑھتا ہوا دریا ہے اگر تو، تو اُتر جا

مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے قلندر
ایّام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر

اس قسم کی غیر معمولی تخلیقی استعداد رکھنے والے افراد کسی تہذیب میں اس وقت پیدا ہوتے ہیں جب کہ وہ تاریخ کے کسی موڑ پر پہنچ جاتی ہے۔ جماعتی اور تہذیبی ترقی خود بخود غیر شعوری طور پر نہیں ہوجاتی بلکہ اس وقت ہوتی ہے جب کوئی قوی حس رکھنے والا فرد زندگی کا نیا تجربہ کرنا چاہتا ہے۔ پھر وہ پوری جماعت کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے۔ تخلیقی افراد معجزے سے کم نہیں ہوتے۔ ان کا وجود میں آنا ایسا ہے جیسے کوئی نئی جنس وجود میں آجائے۔ ان کی شخصیت کے اندرونی نشوونما اور کشاکش سے پوری جماعت کا ارتقا عمل میں آتا ہے۔ جس قدر اندرونی طور پر شخصیت اپنے آپ کو جوکھم میں ڈالے گی، اسی قدر اس کا خارجی حلقۂ اثر وسیع ہوگا۔ اندرونی طور پر اپنے اعمال پر قابو پانا ضروری ہے تاکہ معین مقاصد کا حصول ممکن ہو۔ اس سے سیرت کی ناہمواریاں ہم آہنگی میں تبدیل ہوجاتی ہیں۔ اس طرح انسانِ کامل اپنے میں مقناطیسی کشش پیدا کرلیتا ہے اور خود جس بلند مقام پر ہے وہاں جماعت کو بھی کھینچ بلاتا ہے۔ وہ اپنے "ہمرہانِ سست عناصر" کی زندگی کی نئی توجیہہ پیش کرتا ہے۔ چونکہ اس کی روح اس کے عمل سے ہم آمیز ہوتی ہے، اس لیے وہ معاشرے کو اپنے خیال کے مطابق ڈھالنے میں کامیاب ہوتا ہے۔ اس کے وجود سے عارضی توازن میں پہلے تو لازمی طور پر برہمی پیدا ہوتی ہے لیکن پھر جمود کے دور ہوجانے سے نیا توازن قائم ہوجاتا ہے جو تخلیقی عمل کے لیے زیادہ سازگار ہوتا ہے۔ زندگی جو اب تک ٹھہری ہوئی تھی حرکت شروع کردیتی ہے اور نئے نئے مقاصد کی دور سے نظر آنے والی روشنی اسے اپنی طرف کھینچنے لگتی ہے۔ تہذیب چونکہ حرکی چیز ہے اس لیے ضروری ہے کہ اس میں انسانِ کامل برابر پیدا ہوتے رہیں، جو اپنے نفسِ گرم سے جماعتی

زندگی میں نئی روح پھونکتے رہیں اور اس کو عمل پر اُکساتے رہیں۔ جماعت کی تقلید بھی اگر وہ صحیح تقلید ہو، اس کے لیے تخلیق کا درجہ رکھتی ہے۔ اس سے زیادہ جماعت کے بس کی بات نہیں۔ وہ فطرت سے قریب تر ہونے کے سبب کبھی بھی اپنے وجود سے ماورا نہیں جاسکتی۔ انسانِ کامل اپنے وجود سے ماورا ہوجاتا ہے، اسی لیے اخلاقی تخلیق کی امانت کا بار اس پر ہوتا ہے جس سے پوری جماعت مستفید ہوتی ہے۔ اس میں ایجاد و تسخیر کی جتنی صلاحیت ہوگی اتنا ہی وہ جماعت کی زندگی کو متاثر کرنے کی قدرت رکھے گا اور اس کا تخلیقی عمل دوسروں کے لیے شمعِ ہدایت بنے گا۔

'انسانِ کامل' کے جلوے کے لیے ستاروں کی آنکھیں صدیوں وقفِ انتظار رہتی ہیں جب کہیں اس کا ظہور ہوتا ہے:

تو کیستی ز کجائی، کہ آسمانِ کبود
ہزار دیدہ براہِ تو از ستارہ کشود

اور کبھی عروجِ آدم کی بلندیوں کو دیکھ کر بزمِ انجمن میں سراسیمگی کی کیفیت پیدا ہوجاتی ہے:

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہِ کامل نہ بن جائے

نرگس ہزاروں سال اپنی بے نوری کا ماتم کرتی ہے تب کہیں چمن میں صاحبِ نظر پیدا ہوتا ہے:

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

حیاتِ اجتماعی

جس طرح گوہر اپنی آب و تاب کے لیے صدف کا محتاج ہے اسی طرح انسانی خودی اپنی پوری ترقی اور کمال کے لیے نظمِ اجتماعی کی محتاج ہے۔ بعض مفکروں نے انفرادی انا اور اجتماعی

انا میں فرق کیا ہے۔ ان میں سے اکثر وہ ہیں جو انفرادیت کے فلسفے کے حامی ہیں۔ لیکن اقبالؔ باوجود انفرادیت کا حامی ہونے کے اجتماعیت کا بھی قائل ہے کہ بغیر اس کے زندگی کی ساری صلاحیتیں رائگاں جاتی ہیں۔ انفرادیت پسندوں میں کانٹ، فشتےؔ اور برگسوںؔ کے نزدیک عمرانی زندگی کی بنا اس کے سوا کچھ نہیں کہ شعورِ ذات اپنے آپ کو مکانِ بسیط میں پھیلاتا ہے لیکن اس مکانی اور عمرانی انا کے باوجود خالص انفرادی انا باقی رہتا ہے اور وہی اخلاق و اقدار کا منبع ہے۔ انفرادی انا نہایت گہرا اور پُراسرار ہوتا ہے۔ احساس و ادراک، انفرادی انا کے باہر وجود نہیں رکھ سکتے۔ انفرادی انا ہمارے وجود کا مخفی حصّہ ہے جس تک کسی دوسرے کی رسائی ممکن نہیں۔ وہ جماعتی زندگی سے الگ تھلگ اور کافی بالذّات ہوتا ہے اور ہماری حقیقی زندگی اسی سے عبارت ہے۔ سوسائٹی فطرت کی طرح مکانی چیز ہے۔ حالانکہ زندگی کا جوہر حقیقتِ زمانی میں پوشیدہ ہے جو ہمارے نفس سے جُدا نہیں۔ برگسوںؔ کا خیال ہے کہ اجتماعی زندگی ہمارے حقیقی وجود سے باہر ایک مصنوعی حیثیت رکھتی ہے اور اسی لیے ہمارا تعلق اس کے ساتھ ظاہری اور کمزور ہوتا ہے۔ ہم اگرچہ سوسائٹی کے باہر زندگی نہیں بسر کر سکتے، تاہم ہماری اصلی زندگی تو وہی ہے جس کا شعور ہماری ذات کے علاوہ اور کسی کو بالکل قریب سے نہیں ہو سکتا۔ تغیّر و دوران کا تعلق انفرادی احساس سے ہے جو ہر لمحہ نفس کی گہرائیوں میں وقوع پذیر ہوتا رہتا ہے اور چونکہ تغیّر و دوران اصلی حقائق ہیں اس لیے فرد ہی ان کا حامل ہو سکتا ہے۔

بلاشبہ برگسوںؔ کا استدلال قوی ہے لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انفرادی احساس جو حقیقت کا حامل ہے سوسائٹی میں پنپتا اور پرورش پاتا ہے۔ فرد بغیر تمدّن کے مکمل فرد نہیں بنتا۔ ذمہ داری اور فرض کا احساس تمدّن کی بنا ہے۔ بغیر اخلاقی قدروں کے تعیّن کے زندگی کا خواب کبھی شرمندۂ معنی نہیں ہو سکتا۔ دوسرے انسانوں اور فطرت کے ساتھ تعلق کے بغیر شعورِ ذات پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔ اگر خود شعورِ ذات کو آپ معروضی طور پر سمجھنے کی کوشش کریں تو سوسائٹی کے وجود سے چشم پوشی ممکن نہیں۔ باوجود خودی کے فلسفے کا علم بردار ہونے کے اقبالؔ اجتماعی زندگی کی ضرورت محسوس کرتا ہے:

وجود افراد کا مجازی ہے، ہستیِ قوم ہے حقیقی
فدا ہو ملت پہ یعنی آتش زنِ طلسمِ مجاز ہو جا

اسی خیال کی مزید تشریح وہ اپنے ایک لکچر میں اس طرح کرتا ہے :

" فرد فی نفسہٖ ایک ہستیِ اعتباری ہے، یا یوں کہیے کہ اس کا نام ان مجرداتِ عقلیہ کی قبیل سے ہے جن کا حوالہ دے کر عمرانیات کے مباحث کے سمجھنے میں آسانی پیدا کر دی جاتی ہے۔ بالفاظِ دیگر فرد اس جماعت کی زندگی میں جس کے ساتھ اس کا تعلق ہے بمنزلہ ایک عارضی اور آنی لمحے کے ہے۔ اس کے خیالات، اس کی تمنائیں، اس کا طرزِ ماند و بود، اس کے جملہ قوائے دماغی و جسمانی بلکہ اس کے ایامِ زندگی کی تعداد تک اس جماعت کی ضروریات و حوائج کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہوتی ہے جس کی حیاتِ اجتماعی کا وہ محض ایک جزوی مظہر ہے۔ فرد کے افعال کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ برسبیلِ اضطرار و بلاارادہ کسی ایک خاص کام کو جو جماعت کے نظام نے اس کے سپرد کیا ہے انجام دیتا ہے ۔۔۔۔ قوم ایک جداگانہ زندگی رکھتی ہے۔ یہ خیال کہ اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ یہ اپنے موجودہ افراد کا محض ایک مجموعہ ہے اصولاً غلط ہے اور اسی لیے تمدّن و سیاسی اصلاح کی تمام وہ تجاویز جو اس مفروضے پر مبنی ہوں بہت احتیاط کے ساتھ نظرِ ثانی کی محتاج ہیں۔ قوم اپنے موجودہ افراد کا مجموعہ ہی نہیں ہے بلکہ اس سے بہت کچھ بڑھ کر ہے۔ اس کی ماہیت پر اگر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ غیر محدود اور لامتناہی ہے اس لیے کہ اس کے اجزائے ترکیبی میں وہ کثیر التعداد آنے والی نسلیں بھی شامل ہیں جو اگرچہ عمرانی حدِ نظر کے فوری منتہا کے پرلی طرف واقع ہیں لیکن ایک زندہ جماعت کا سب سے زیادہ اہم جز متصور ہونے کے قابل ہیں " (ملتِ بیضا پر عمرانی نظر)

مندرجہ بالا تحریر سے واضح ہوگیا کہ اقبال فرد کو جماعتی زندگی کی اقدار کا تابع دیکھنا چاہتا ہے

کہ بغیر اس کے تمدن محال ہے۔ اس کو اس بات کا پوری طرح احساس ہے کہ فرد کی شخصیت جو ایک بے بہا جوہر ہے، اجتماعی ماحول کے بغیر آب و تاب نہیں حاصل کر سکتی اور خودی کی پرورش جو حاصلِ حیات ہے، جماعت کے وسیع لیکن موثر ضبط و آئین کے بغیر ممکن نہیں، اس لیے ضروری ہے کہ فرد کے قوائے جسمانی و روحانی اجتماعی زندگی کے مقاصد کے لیے وقف ہو جائیں جن کی خاطر وہ زندہ رہتا ہے۔ ملت کے ساتھ وابستگی ہی ایک ایسا ذریعہ ہے جس سے خزاں رسیدہ چمن بھی امیدِ بہار رکھ سکتا ہے۔ اقبال نے اس مضمون کو تمثیل اور کنائے کی زبان میں بڑی نکتہ رسی سے ادا کیا ہے۔

ڈالی گئی جو فصلِ خزاں میں شجر سے ٹوٹ ممکن نہیں ہری ہو سحابِ بہار سے
ہے لازوال عہدِ خزاں اس کے واسطے کچھ واسطہ نہیں ہے اسے برگ و بار سے
ہے تیرے گلستاں میں بھی فصلِ خزاں کا دور خالی ہے جیبِ گل زرِ کامل عیار سے
جو نغمہ زن تھے خلوتِ اوراق میں طیور رخصت ہوئے ترے شجرِ سایہ دار سے
شاخِ بریدہ سے سبق اندوز ہو کہ تو ناآشنا ہے قاعدۂ روزگار سے

ملت کے ساتھ رابطۂ استوار رکھ
پیوستہ رہ شجر سے امیدِ بہار رکھ

افراد جلد جلد مٹنے والے ہیں لیکن جماعتیں اپنی آئندہ نسلوں کے ذریعے اپنی زندگی کو دائمی بنا لیتی ہیں۔ ان کی زندگی غیر محدود ہے۔ اس حقیقت کو اقبال نے 'رموزِ بیخودی' میں تمثیل و تشبیہ کی زبان میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ باوجود گل و نسترن کے مرجھا جانے کے فصلِ بہاراں باقی رہتی ہے۔ گوہروں کی کان میں سے اگر دو ایک گوہر نکل جائیں تو اس پر کچھ اثر نہ پڑے گا اور نہ اس میں کسی قسم کی کمی محسوس ہوگی۔ خُمِ ایام میں سے روز و شب کے اَن گنت جام پے در پے میخوارانِ حیات کو ملتے ہیں لیکن وہ جیسا تھا ویسا ہی ہے۔ اسی طرح ملت کی تقویم فرد کی تقویم سے جداگانہ ہے اور اس کی مرگ و حیات کا قانون بھی مختلف ہے:

فصلِ گل از نسترن باقی تر است از گل و سرو و سمن باقی تر است

کانِ گوہر پرورے گوہر گرے — کم نہ گردد از شکستِ گوہرے
صبح از مشرق ز مغرب شام رفت — جامِ صد روز از خمِ ایام رفت
بادہ ہا خوردند و صہبا باقی است — دوش ہا خوں گشت و فردا باقی است
ہم چناں از فردہاے پے سپر — ہست تقویمِ امم پائندہ تر
در سفر یاراست و صحبت قایم است — فرد رہ گیر است و ملّت قایم است
ذاتِ او دیگر صفاتش دیگر است — سنتِ مرگ و حیاتش دیگر است

فرد پور شصت و ہفتاد است و بس
قوم را صد سال مثلِ یک نفس

ایک تو ہم انفرادی مقاصد کے حصول کے لیے سعی و جہد کرتے ہیں اور دوسرے ہم عالمگیر مقاصد تک جماعتی زندگی کے توسط سے پہنچتے ہیں جن سے ہمارا عمل بامعنی بنتا ہے۔ ہمارے عزائم اور عمل کے نتائج ہی سے اخلاقی قدریں پیدا ہوتی ہیں جن سے زندگی کو توازن و ہم آہنگی نصیب ہوتی ہے۔ جب تک افراد میں ایثار اور خود فراموشی کا جذبہ پیدا نہ ہو اس وقت تک نہ صرف یہ کہ وہ انسانی فرائض کی انجام دہی میں قاصر ہوں گے بلکہ ذاتی مسرّت سے بھی محروم رہیں گے۔ یہ اقبال کا جماعتی زندگی کا تصور ہے جسے وہ 'بے خودی' سے تعبیر کرتا ہے۔ خودی اور بے خودی میں جب تک ہم ربطی و ہم آہنگی نہ پیدا ہو اس وقت تک انسانی زندگی کامجو اور بار آور نہیں ہوسکتی۔

اقبال کے اثباتِ خودی کے تصوّر کی طرح اس کا بے خودی یا اجتماعیت کا تصور بھی اسلامی تعلیم سے ماخوذ ہے۔ اس نے ان رجحانوں کی تشریح و تفسیر کی ہے جو اسلامی تہذیب میں ہمیشہ موجود رہے۔ کبھی دھیمے پڑ گئے اور کبھی خوب نمایاں ہوئے لیکن رہے ہمیشہ موجود۔ اقبال کے اجتماعی فلسفے کا نچوڑ یہ ہے کہ انسان آئینِ ملت کے مطابق عمل کرکے اور خودی سے گزر کر انسانیت کے اعلا مقاصد کے لیے اپنی جان کھپا دے۔ زندگی کا کمال اس سے بڑھ کر کوئی نہیں ہوسکتا، اور زندگی بامعنی سوائے اس کے اور کسی طور پر نہیں بن سکتی۔ یہ سچ ہے کہ کائناتِ مدرکہ کی اعلاترین قدر و قیمت فرد کے ذاتی شعور میں

پوشیدہ ہے لیکن یہ شعور اس وقت تک نہیں پیدا ہوتا جب تک کہ فرد اپنے آپ کو ملت سے وابستہ نہ کرے اور زندگی کے مقاصد ارتقا کی اپنی ذات سے تکمیل نہ کرے۔ زندگی کے یہ مقاصد اخلاقی قدروں سے علاوہ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے:

فرد را ربط جماعت رحمت است ‌ ‌ جوہر او را کمال از ملت است
تا توانی با جماعت یار باش ‌ ‌ رونق ہنگامۂ احرار باش
فرد می گیرد ز ملت احترام ‌ ‌ ملت از افراد می یابد نظام[1]

انفرادیت پسند فلاسفہ کہتے ہیں کہ آدمی کی سب سے بڑی خصوصیت اس کی جدت پسندی ہے۔ چیونٹیوں اور شہد کی مکھیوں میں انسان کے مقابلے میں اجتماعی احساس زیادہ قوی ہے لیکن وہ انفرادی شعور سے محروم ہیں۔ اگر انسانی جماعت کی تنظیم چیونٹیوں اور شہد کی مکھیوں کے مثل کی جائے تو ضروری ہے کہ انسانی انفرادیت اور شعورِ ذات خود بخود فنا ہو جائے، اس لیے کہ اس میں ایجاد و ترقی کے لیے کوئی موقع نہیں۔ نظم و ضبط کے اعتبار سے یہ تنظیم چاہے کتنی ہی اعلا درجے کی کیوں نہ ہو لیکن ایسی جماعت کوئی تخلیقی کام نہیں انجام دے سکے گی۔ انسانی تنظیم، نظم و ضبط کے ساتھ ترقی بھی چاہتی ہے جس کا حصول ہمیشہ اعلا قسم کے افراد کی سعی و ایجاد کا نتیجہ ہوتا ہے جو خلقی کوتاہیوں سے اپنے آپ کو آزاد اور بلند کر لیتے اور اپنی زندگی کو اعلا مقاصد کے لیے وقف کر دیتے ہیں۔

تاریخ بتاتی ہے کہ سوسائٹی کی ساری ترقی کا دار و مدار انفرادی شعور اور فرد کے سعی و عمل کا رہینِ منت ہے۔ اکثر اوقات خود جماعتوں کی سعی و جہد انفرادی جدت اور حوصلے

[1] قیام جماعت اور استحکام مرکز کی تاکید حدیثوں میں آتی ہے۔ جیسے ید اللہ علی الجماعۃ (اللہ کا ہاتھ جماعت پر ہے)، من شذ شذ فی النار (جو جماعت سے علاحدہ ہوا وہ علاحدہ ہو کر جہنم میں جائے گا۔) حضرت علی کرم اللہ وجہٗ کا قول ہے ایاکم والتفرقۃ فان الشاذ من الناس للشیطان کما ان الشاذ من الغنم للذئب (تفرقے سے بچو کہ بچھڑا ہوا آدمی شیطان کا حصہ ہے جس طرح بچھڑی ہوئی بکری بھیڑیے کا حصہ ہوتی ہے۔)

پر منحصر ہوتی ہے۔ اُپج اور جدت طرازی خالص انفرادی صلاحیت ہے۔ جماعت تخلیق نہیں کرسکتی۔ وہ زیادہ سے زیادہ استفادہ اور تقلید کرسکتی ہے۔ بالعموم انفرادی جدت طرازی کے نتائج اجتماعی نوعیت اختیار کرلیتے ہیں۔ سائنٹفک ایجاد پہلے ایک شخص کرتا ہے، بعد میں یہ ایجاد اپنے تاثرات و نتائج کے اعتبار سے اجتماعی حیثیت اختیار کرلیتی ہے۔ اسی طرح تمدنی قدروں کی تخلیق بھی افراد کرتے ہیں جن کی اشاعت پوری جماعت میں ہوجاتی ہے۔ مجرّد اور غیر مشخص معاشرے نے جو افراد کا مجموعہ ہے، آج تک نہ کوئی سائنٹفک چیز ایجاد کی اور نہ کسی تمدنی قدر کی تخلیق کی۔ انفرادیت پسندوں کے نزدیک فرد ہر چیز کا پیمانہ اور معیار ہے اور زندگی کی قدروں کا تعین اسی کی ذات سے ہے۔ افراد جس طرح اپنے تعلقات کو مربوط و مرتب کریں گے انھیں کے مطابق سوسائٹی کی شکل پیدا ہوگی۔ افراد ہی وہ معین مرکز ہیں جن کے اردگرد اجتماعی تصورات و جذبات جمع ہوتے ہیں۔ بقول بودلیر "حقیقی ترقی جو اخلاقی ترقی سے عبارت ہے فرد کی ذات میں اور فرد کے ذریعے ہی سے ممکن ہے۔"

اس کے جواب میں اجتماعیت پسند کہتے ہیں کہ فرد کی شخصیت اجتماعی ماحول میں نشو و نما پاتی ہے اور اس کا مکمل اظہار جماعت ہی میں اور جماعت ہی سے ممکن ہوتا ہے۔ اس کے جملہ قوائے ذہنی و روحانی اس مخصوص جماعت کی ضرورتوں اور حوائج کے سانچے میں ڈھلے ہوئے ہوتے ہیں جس میں بخت و اتفاق نے اس کو پیدا کردیا ہو۔ اگر دقت نظر سے دیکھا جائے تو انفرادی اور اجتماعی زندگی حقیقت کے دو رُخ ہیں فرد کے تمام اعمال جن کی قدر و قیمت ہے وہی ہیں جو اجتماعی نوعیت رکھتے ہیں۔ خود نیکی اور بدی کوئی تجریدی وجود نہیں رکھتیں بلکہ تجربہ و عمل سے عبارت ہوتی ہیں۔ ان کے اثرات اجتماعی ہوتے ہیں۔ بعض کا تو یہ دعوا ہے کہ انفرادی اعمال کو ہم اس وقت تک تعین کے ساتھ نہیں بیان کرسکتے جب تک ان پر اجتماعی قدروں کا اطلاق نہ کیا جائے۔ یہ دعوا بڑی حد تک صحیح معلوم ہوتا ہے۔

گوناگوں اجتماعی تعلقات فرد کی نشو و نما کے ضامن ہوتے ہیں، اس کی صلاحیتیں

ان کی وجہ سے ابھرتی ہیں۔ دراصل ہم ایسے تجریدی فرد کا تصوّر تک نہیں کر سکتے جو اجتماعی زندگی سے قطعاً بے نیاز ہو۔ انسانی شعورِ ذات بھی ان عمرانی موثرات کا نتیجہ ہے جو عقل، جذبے اور ارادے کی شکل میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔

انسان اور حیوان میں بنیادی فرق یہ ہے کہ اول الذکر اپنے فطری ماحول کے ساتھ اجتماعی ماحول پیدا کرنے پر مجبور ہیں جس سے وہ متاثر ہوتے اور جس پر وہ اثر انداز ہوتے ہیں۔ انسان کی زندگی پر ان تعلقات کا اثر پڑنا لازمی ہے جو وہ سوسائٹی کے دوسرے ارکان کے ساتھ رکھتا ہے۔ ان تعلقات کی گوناگونی، ان کی وسعت اور ان کی معنوی تنظیم سے شعور کی گہرائیوں پر اثر پڑتا ہے اور انسان کی تخلیقی استعداد کی بے پناہ قوتوں میں اضافہ ہوتا ہے۔ ارسطو کا انسان کی نسبت یہ کہنا کہ وہ ایک 'اجتماعی حیوان' ہے بالکل درست ہے، آج بھی اتنا ہی درست ہے جتنا ہزاروں سال قبل درست تھا۔ انسان دوسرے انسانوں کے ساتھ رہ کر اپنی شخصیت کو مکمل کرتا ہے۔ بغیر اجتماعی ماحول کے انسان کی زندگی کی تکمیل اور اس کے اصلی جوہر کا ظہور نہیں ہو سکتا۔ جس طرح موج کا وجود دریا کے وجود کا رہینِ منت ہے، اسی طرح فرد کا تصوّر ہم بغیر ملّت کے نہیں کر سکتے:

فرد قایم ربطِ ملّت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

دراصل انسان میں خود غرضی اور بے غرضی دونوں کے عناصر ملے جلے ہوتے ہیں۔ اس باب میں وہ خود اپنے آپ سے نبرد آزما رہتا ہے۔ انسان کی سب سے بڑی کوتاہی یہ رہی ہے کہ وہ اپنے فکر و عمل کی صحیح اور موزوں حد بندی نہیں کر سکتا۔ کبھی ایک طرف جھک جاتا ہے اور کبھی دوسری طرف۔ انفرادی حقوق کا جب بہت زیادہ خیال رکھا جاتا ہے تو جماعتی زندگی کے تقاضے پس پشت ڈال دیے جاتے ہیں اور کبھی جماعت زیادہ قوت حاصل کر لیتی ہے تو فرد کو اُبھرنے اور اپنی صلاحیتیں بروے کار لانے کا موقع باقی نہیں رہتا۔ وہ جماعت کے مصنوعی شکنجوں میں ایسا جکڑ جاتا ہے کہ اس کی فطری جدت اور اُپج فنا ہو جاتی ہے۔ اس کی مثال ہمیں یورپ کے ازمنۂ وسطیٰ کے تمدن میں ملتی ہے جب کہ جماعت

ہی اس بات کا تعین کرتی تھی کہ فرد کس طرح اپنی روزی کمائے، کس طرح حکومت و کلیسا کی اطاعت کرے، کن کن رسموں کو برتے اور کن لوگوں سے کس طرح کا تعلق رکھے۔ اس تمدن میں فرد پوری طرح جماعت کا تابع تھا۔ نشاۃ ثانیہ کے بعد سے اس کے خلاف ردِ عمل شروع ہوا اور صنعتی انقلاب کے وقت اس کا پوری قوت کے ساتھ اظہار ہوا اور سرمایہ داری کی جدید تہذیب نے جنم لیا۔ اس جدید تہذیب نے انسان کو پاپا اور شہنشاہ کی غلامی سے نجات دلا کر اس کے پاؤں میں سرمایہ داری کی بنائی ہوئی سنہری زنجیریں ڈال دیں۔ یہ تہذیب آزادی کے نشے میں ایسی چور ہوئی کہ اجتماعی زندگی کے دائمی آئین اس کی نظروں سے اوجھل ہو گئے۔ انسان کی آزادیاں اس کی مصیبت کا سبب بن گئیں، اس لیے کہ وہ فطری حدود سے متجاوز ہو گئیں۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان صرف اس حد تک آزاد ہے جس حد تک کہ وہ اپنے عمل کے محرکات کا تعین کرنے میں آزاد ہے، لیکن یہ تعین بے قید نہیں ہونا چاہیے بلکہ آئین کے اندر رہ کر:

دہر میں عیشِ دوام آئین کی پابندی سے ہے
موج کو آزادیاں سامانِ شیون ہو گئیں

اقبال اگرچہ شعورِ ذات اور حریت کے اصول کا علم بردار ہے لیکن دوسرے انفرادیت پسند مفکروں کے برخلاف وہ اپنے تصورات کے منطقی نتیجے سے اپنے ذہنی اور شاعرانہ وجدان کے سہارے بچ کر نکل جاتا ہے۔ انفرادیت پسندی کے ڈانڈے عمرانی اور سیاسی نقطۂ نظر سے نراج سے جا کر مل جاتے ہیں۔ چنانچہ نٹشے کا فلسفۂ خودی عدل و مساوات کے اخلاقی اقدار اور مملکت و معاشرت کی ذمہ داریوں کو ڈھکوسلا بتاتا ہے۔ نٹشے کی یہ نراجیت اس کے تصورِ حیات کا لازمی اور منطقی نتیجہ تھا۔ انفرادیت کا قائل انتہائی حریت چاہتا ہے۔ کیوں کہ اس کے بغیر فرد کی تکمیلِ ذات ممکن نہیں۔ اقبال نے بھی خودی کی پرورش کے لیے حریت کو ضروری قرار دیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ وہ اجتماعی ضبط و آئین اور مساوات کا بھی قائل ہے جس کے بغیر فرد کی صلاحیتیں بروئے کار نہیں آسکتیں۔ بادی النظر میں حریت اور مساوات کے اصول ایک دوسرے کی ضد معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ اگر ان کا اطلاق محض خارجی عقلی طور پر کیا جائے تو یقیناً ان میں تصادم پیدا ہوگا لیکن

اگر اصلی روح پیش نظر ہو تو ان کا تناقض دور کیا جا سکتا ہے اور وہ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا ذریعہ بن جاتے ہیں۔

حریت اور مساوات کے اصول کا تصادم ہمیں یورپ کے موجودہ تمدن میں صاف نظر آتا ہے۔ ایک طرف تو جمہوریت کے ادارے اس بات پر مصر ہیں کہ افراد کو بلا کسی روک ٹوک اور بغیر مزاحمت اپنی قابلیت استعمال کرنے کا موقع ملے اور دوسری طرف معاشرے اور مملکت کا وہ تصور ہے جو زندگی پر پوری طرح حاوی ہو کر فرد کی شخصیت کو جماعت میں بالکل گم کر دینا چاہتا ہے۔ اوّل الذکر کا نتیجہ سرمایہ داری کی تہذیب ہے جو مادّی اور اخلاقی حیثیت سے فرد کو بالکل آزاد چھوڑ دیتی ہے کہ جو چاہے کرے اور جس رستے پر جی چاہے چلے۔ یہ تہذیب معاشی نقطۂ نظر سے فرد کے اثباتِ خودی کی تکمیل چاہتی اور پیدائشِ دولت کی سب راہوں کو جماعتی رکاوٹوں سے محفوظ رکھتی ہے۔ یہ امر مسلم ہے کہ جدید سرمایہ داری کا سنگِ بنیاد انفرادیت پسندی کا فلسفۂ حیات ہے جس کی بدولت یورپ میں قرونِ وسطا کے اداروں کو فنا کر کے زندگی کی نئی تشکیل کی گئی اور جس کی رو سے فرد کو کافی بالذات اور جماعت کو اس کا تابع تصور کیا گیا۔ اس کا ردعمل ہمہ گیر (توٹلی ٹیرین) مملکت کا تصورِ حیات ہے جو فرد کو جماعت کے اغراض و مقاصد کا مکمل طور پر تابع بنانا چاہتا ہے اور جس کے نزدیک فرد کی زندگی بجائے خود کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ وہ صرف اس وقت بامعنی بنتی ہے جبکہ وہ اجتماعی مقاصد کے لیے وقف ہو۔

حقیقت میں فرد اور جماعت میں ایسا تضاد نہیں جو دور نہ ہو سکتا ہو بلکہ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ اس وقت ایک نئے قسم کے انسان دوستی کے مسلک کی ضرورت ہے جو انسانوں کی اجتماعی زندگی کو نئے معنی پہنائے اور آزادی اور نظم و ضبط کو ایک دوسرے میں سمو دے۔ آزادی ہر قسم کی اجتماعی زندگی کے لیے ضروری ہے۔ خود عدل کے اصول جن میں اجتماعی قوانین کی روح کارفرما ہوتی ہے آزادیوں کے توازن اور قیام سے عبارت ہیں۔ تہذیب' آزادی کا عطیہ ہے اور آزادی تہذیب کی دین ہے۔ تہذیب ایسا ماحول فراہم کرتی ہے جس کے بنانے میں انسان کا ہاتھ ہے اور جس کی

وجہ سے فطری قوتوں پر انسان کے تصرف میں اضافہ ہوا۔ فطری طور پر چاہے انسان آزاد پیدا ہوا ہو لیکن اخلاقی طور پر تو وہ روایات کی پابندیوں میں شروع ہی سے گھرا ہوا ہے۔ یہی پابندیاں اس کی آزادی کے وسیلے بن جاتی ہیں۔ روایات کی یہ بندھنیں انسانی زندگی اور ترقی کے لیے اسی طرح ضروری ہیں جیسے فطرت کے قوانین کی پابندی مادّی زندگی کو برقرار رکھنے کے لیے لازمی ہے۔ عمل کی آزادی کا اصول یہ ہے کہ انسان اپنے ماضی کے تجربے کو مستقبل کے لیے استعمال کر سکے تاکہ اس کی خواہشوں اور حوصلوں کی تکمیل کی راہ صاف ہو۔ آزادی کا چاہے کوئی تصور ہو اس میں وہ تعلق ضرور مضمر رہے گا جو فرد کو دوسروں سے وابستہ رکھتا ہے۔ آزادی انسانوں کے باہمی تعاون ہی کا ایک وصف ہے، جس کے بغیر انسان کو نہ سمجھا جا سکتا ہے اور نہ برتا جا سکتا ہے۔ آزادی کی شرط اجتماعی تعلقوں کے تعین کرنے والے اسباب کا شعور ہے۔ انسانوں کے باہمی اجتماع کی شرطیں ہی آزادی کی شرطیں ہیں۔ آزادی کا شعور ماحول کے ساتھ آویزش کا نتیجہ ہے اور جب یہ کش مکش ختم ہو جاتی ہے تو بے معنی رسم پرستی باقی رہ جاتی ہے جس میں جمود کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ اس طرح پھر اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ آزادی کا شعور انقلابی شان میں جلوہ گر ہو تاکہ زندگی کے امکانوں کا سلسلہ کبھی نہ ٹوٹنے پائے۔

زندگی کا انفرادی اور اجتماعی پہلو ایک دوسرے کے ساتھ ایسا وابستہ ہے کہ اسے صرف تجریدی طور پر ایک دوسرے سے الگ کرنا ممکن ہے۔ انھیں ایک دوسرے سے الگ کرنا یہ ماننے کے مترادف ہے کہ آپ کے نزدیک ان تعلقوں کی حیثیت محض ضمنی ہے جو زندگی کو جکڑے ہوئے ہیں۔ اس میں اب کون شبہہ کر سکتا ہے کہ فرد کی ذہنی نشو و نما کا انحصار اجتماعی زندگی اور دوسرے انسانوں کے تعاون کا نتیجہ ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو انسان کو اپنی خودی کا احساس کبھی مطلق حیثیت سے نہیں ہوتا۔ اس میں کبھی مرکزیت اور گہرائی پیدا ہو جاتی ہے اور کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ اپنی ذات سے توجہ ہٹ جاتی ہے اور غیر خود توجہ کا مرکز بن جاتا ہے۔ کبھی غیر خود سے توجہ ہٹ جاتی ہے، اس لیے کہ اس کا تاثر نفس میں خودی کے تاثر سے کمزور ہوتا ہے۔ زندگی کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں تاثرات میں شدت پیدا ہو اور ان کی تربیت کی جائے تاکہ شخصیت، عمل کی آزادی میں

توازن قائم کر سکے۔ اس توازن کو قائم کرنے کے لیے کوئی بندھا ٹکا اصول نہیں۔ ہر گروہ اپنی مخصوص روایات کی روشنی میں اس مقصد کو حاصل کر سکتا ہے۔

فرد کی زندگی اس وقت با معنی بنتی ہے جب وہ تاریخ کی کل و مرور کی قوتوں سے اپنا رشتہ جوڑتی ہے۔ تاریخ سے علاحدہ اس کی تکمیل ممکن نہیں۔ فرد کی ذہنی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں جسے دوسرے ذہنوں کے اثر سے آزاد کہا جا سکے۔ یہ سچ ہے کہ انفرادی ذہن شعوری زندگی کی ایک مستقل وحدت ہے۔ لیکن یہ وحدت ادھوری رہتی ہے اگر اس تعلق کا تعین نہ ہو جو دوسرے وجودوں کی وحدت سے اس کو حاصل ہے۔ تنہائی میں بھی اجتماعی زندگی کے تجربوں کی یادیں فرد کا پیچھا نہیں چھوڑتیں اور اس کی بزم خیال کو آباد رکھتی ہیں۔ اسی طرح خودی اور اجتماعی زندگی ایک دوسرے سے کبھی بھی الگ نہیں ہو سکتے۔

جماعتی ذہن محض استعارہ نہیں۔ اس کی ساخت انفرادی ذہن سے مختلف ہے۔ فرد کے ذہن کے خد و خال کو جو اسباب معین کرتے ہیں ان کی نوعیت معاشری ہے۔ ان اسباب کے علاوہ انفرادی ذہن کا اندرونی مرکز ہوتا ہے، جس سے تاثر و ادراک کی وحدت وجود میں آتی ہے جو ذہنی زندگی کی لازمی شرط ہے۔ اس کے برخلاف جماعتی ذہن کی وحدت تاریخی نوعیت رکھتی ہے جو زمانے میں بتدریج نشو و نما پاتی ہے اور جس سے مشترک مقاصد کا تعین عمل میں آتا ہے۔ فرد براہِ راست اپنے ذہنی قوا کو استعمال کرتا ہے اور جماعت کی ذہنی صلاحیت اداروں کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ اداروں کی تنظیم سے جماعتی مقاصد کی تکمیل ہوتی ہے۔ انفرادی ذہن کی وحدت نفسیاتی اور جماعتی ذہن کی وحدت اخلاقی ہوتی ہے جس کی بدولت حقوق و فرائض کی دنیا وجود میں آتی ہے۔ اس طرح جماعت اخلاقی قدروں کی حامل ٹھہرتی ہے جن کے بغیر اس کی تکمیل ممکن نہیں۔ حقوق و فرائض کی اخلاقی قدریں جماعت میں اور جماعت کے ذریعے ہی سے تکمیل پاتی ہیں۔ اس لیے جماعتی ذہن کو محض تجرید نہیں کہا جا سکتا۔ اس کے ساتھ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ خیال، جذبے اور ارادے کی کارفرمائی انفرادی ذہن کے حصے میں آتی ہے جن سے قدروں کا تعین ہوتا ہے۔ جماعت کی قدریں بھی اپنے ارکان یا افراد کی قدروں سے الگ نہیں ہوتیں۔ جس طرح جماعت

کی اندرونی زندگی افراد کی اندرونی زندگی سے الگ نہیں ہوتی۔ جب ہم عوام کی مرضی یا روحِ عصر کے الفاظ استعمال کرتے ہیں تو ہمارے پیشِ نظر کوئی ایسی شعوری کیفیت نہیں ہوتی جو افراد کے ذہن و شعور سے الگ ہو یا اس کے متوازی اپنا وجود رکھتی ہو۔ جماعتی ذہن انفرادی ذہنوں ہی میں اپنا تحقق کرتا ہے۔ انفرادی آزادی کا انحصار جماعت کے دوسرے افراد کی آزادی پر ہے، بالکل اسی طرح اجتماعی آزادی، افراد کی آزادی پر موقوف ہے۔ انفرادی آزادی کو بامقصد بنانے کے لیے اجتماعی آزادی کو بامقصد بنانا ضروری ہے۔ اس طرح فرد اور جماعت ایک دوسرے پر بڑے ہی پُراسرار طریقے سے اثر انداز ہوتے ہیں۔

حقیقت میں جماعت نہ تو ایسا کُل ہے جس کے اجزا افراد ہیں اور نہ وہ افراد کا ایسا مجموعہ ہے جس سے وہ جب چاہیں الگ ہو جائیں۔ انسانی جماعت تعلقات سے عبارت ہے۔ اگر تعلقات نہ ہوں تو افراد اپنا انسانی وجود قائم نہیں رکھ سکتے۔ انفرادی خودی جماعتی تعلقات سے اپنا تحقق کرتی ہے۔ فرد کو جب غیر خود کا شعور ہوتا ہے اس وقت شعورِ ذات کی تکمیل ہوتی ہے۔ اس طرح خودی اجتماعی زندگی کی محتاج ہے۔ مثلاً زبان کے ذریعے جو خالص اجتماعی آلہ کار ہے، خودی اپنے ذاتی تجربوں کی دنیا سے ماورا ہو جاتی ہے۔ ذہن اس وقت تک تصورات نہیں قائم کر سکتا جب تک کہ جماعت کی زندگی کا عادی نہ ہو۔ اس طرح خودی صرف اپنے اندرونی تجربوں پر اکتفا نہیں کرتی بلکہ غیر خود کے تجربوں میں بھی شریک ہوتی اور اس طرح اپنی تکمیل کرتی ہے۔ یہ کام اداروں کے ذریعے انجام پاتا ہے، جن سے افراد کے درمیان تعلقات کا تعین ہوتا ہے۔

ایک طرح سے دیکھا جائے تو فطرت میں بھی ہر شے یا حادثہ رشتوں کی بندھنوں میں جکڑا ہوا نظر آئے گا۔ ہر شے صرف اپنے زمان و مکاں میں واقع نہیں ہوتی بلکہ دوسری اشیا کے پہلوؤں کا بھی اپنے خاص موقعے کے لحاظ سے اظہار کرتی ہے۔ اسی اصول کا اطلاق حوادث پر ہوتا ہے۔ گویا کہ فطرت میں اشیا اور حوادث میں امتزاج ملتا ہے۔ ہر شے دوسری اشیا کے ساتھ مبہم طور پر مربوط نظر آتی ہے۔ یہی حال جماعتی زندگی کا بھی ہے۔ جو چیز سب سے الگ تھلگ ہو گی وہ بنجر ہو گی، بے فیض ہو گی۔ اس

میں خود تخلیق کی قابلیت نہیں ہو سکتی کیوں کہ وہ دوسروں سے تخلیقی تعلق نہیں رکھتی۔ افراد کے تخلیقی تعلقات میں لازمی طور پر تنوع ہوتا ہے جو ان کی جماعتی وحدت کے دوش بدوش نظر آتا ہے۔ تجربوں کی اخلاقی تنظیم میں جو تنوع پیدا ہوتا ہے وہ خارجی تاریخی اسباب کا نتیجہ ہے۔ اس سے ہر شخص کا فرض معیّن ہو جاتا ہے جس کے مطابق وہ ایک خاص عمل کو دوسرے عمل پر ترجیح دیتا ہے، گویا کہ وہ مختلف امکانوں میں انتخاب کرتا ہے جس سے تنوع ظہور پذیر ہوتا ہے۔ لیکن اشخاص کے عمل کے تنوع میں وحدت، قوتِ ناظمہ کے طور پر برابر کارفرما رہتی ہے۔ مثلاً اخلاقی اعمال کے تنوع اور کثرت میں اس اصول کی وحدت موجود رہتی ہے کہ اجتماعی اور روحانی مفاد کو انفرادی یا حسّی لذت یا فائدے پر ہمیشہ ترجیح حاصل رہنی چاہیے۔ یہی اصول اجتماعی اور اخلاقی زندگی کی نشو و نما کے لیے مختلف اداروں کی شکلیں اختیار کرتا ہے جن سے تہذیب عبارت ہے۔

جماعتی زندگی میں اخلاقی قدروں کو عملی جامہ پہنانا ہر شخص کے لیے ممکن ہونا چاہیے۔ علم ہر شخص نہیں حاصل کر سکتا جب تک کہ اس کو خاص طور پر اس کا موقع نہ ملا ہو۔ لیکن ہر شخص نیکی کر سکتا ہے۔ اس کا انحصار ماحول پر نہیں بلکہ فرد کے ارادے پر ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس ارادے پر جو چیز اثر انداز ہوتی ہے وہ دوسرے افراد کی زندگی کی مثال ہے۔ ہم خیر و شر میں دوسروں کے ساتھ شریک ہوتے ہیں۔ اچھائی اور برائی کے اثرات ایک سے دوسرے پر لازمی طور سے پڑتے ہیں۔ اس طرح ہمارا ہر عمل جماعتی زندگی میں ہمارے بعد بھی زندہ رہتا ہے۔ اگر اچھا عمل ہے تو اس کے اچھے اثرات دوسروں کی زندگی کے توسط سے باقی رہیں گے اور اگر بُرا عمل ہے تو بُرے اثرات کسی نہ کسی شکل میں ظہور پذیر ہوں گے۔ اس طرح جماعت، اخلاقی عمل اور اس کے اثرات کا وسیلہ اور حامل بن جاتی ہے۔

جس طرح تنہا فرد کے وجود کا ہم تجربہ نہیں کر سکتے اس لیے کہ وہ محض تجرید ہے، اسی طرح افراد سے الگ جماعت کا تصور ممکن نہیں۔ زندگی انفرادی حیثیت بھی رکھتی ہے اور اجتماعی حیثیت بھی۔ فرد اور جماعت کے تضاد میں ہم آہنگی پیدا کرنا بادی النظر میں ناممکن سا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اقبال نے اپنے مخصوص تصورِ حیات کی ترجمانی کرتے ہوئے اس تضاد

کو بڑی خوبی سے رفع کیا ہے۔ اس نے انفرادی حرّیت اور اجتماعی آئین کے ظاہری منطقی تضاد ہیں، جو حقیقت میں تضاد نہیں، اپنی بصیرت اور وجدان سے معنوی وحدت پیدا کردی۔ اقبال فرد کو ملت کے لیے اور ملت کو فرد کے لیے ضروری قرار دیتا ہے:

در جماعت فرد را بینیم ما　　از چمن او را چو گل چینیم ما
فطرتش وارفتۂ یکتائی است　　حفظِ او از انجمن آرائی است

خودی اپنی تکمیل کے لیے غیر خود کی محتاج ہے جس میں خارجی فطرت اور معاشرہ دونوں شامل ہیں۔ اقبال نے اپنے ایک شعر میں اس حقیقت کو بڑی خوبی سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو بجلی صرف اپنے اوپر پیچ و تاب کھاتی ہے وہ ابر میں فنا ہوجاتی ہے اور کبھی ظاہر اور موثر نہیں ہوتی۔ لیکن جو بجلی غیر خود سے رشتہ جوڑتی ہے اسی کی نمود ہوتی ہے:

برکشت و خیاباں پیچ برکوہ و بیاباں پیچ
برقے کہ بخود پیچد میرد بسحاب اندر

فرد جب اپنے آپ کو ملت کے آئین و ضبط کا پابند کرتا ہے اور غیر خود کی خدمت کو اپنا نصب العین بناتا ہے تو اس وقت اپنے وجود کے بلند ترین مقام تک پہنچتا ہے۔ آدمی، انسان اس وقت بنتا ہے جب وہ اپنی ذات کو اپنے مقصدوں سے وابستہ کرے جو خود اس کے وجود سے بلند تر ہوں۔ جو شخص بامقصد اور نیک زندگی بسر کرتا ہے وہ ساری انسانیت کے لیے اور سارے زمانے کے لیے زندگی گزارتا ہے۔ زندگی اس کے لیے جتنے وسیع معنی رکھتی ہے دوسروں کے لیے نہیں رکھ سکتی۔ انسانی مسرت اور کامجوئی کا راز خود غرضی اور نفس پرستی میں نہیں بلکہ ایسے نصب العین کی دائمی اور متواتر تلاش و جستجو میں پوشیدہ ہے جو اپنی ذات کے سوا دوسروں کی بھلائی سے تعلق رکھتا ہو۔ مخلوق کی عام زندگی کے سوز و ساز میں شریک اور ایسی اقدارِ حیات کی تخلیق میں مدد و معاون ہونا جن سے اجتماعی مفاد وابستہ ہو حقیقی اخلاقی زندگی ہے۔ فرد اور جماعت کا تعلق ایک قسم کا خلقی اور فطری تعلق ہے۔ فرد اپنے آپ کو اگر چاہے بھی تو جماعت سے علاحدہ نہیں کرسکتا۔ جس طرح درخت کی جڑیں زمین سے غذا لیتی ہیں، اسی طرح فرد کی زندگی کی

جڑیں جماعت میں پوشیدہ رہتی اور روحانی غذا حاصل کرتی ہیں۔ زندگی انفرادی بھی ہے اور اجتماعی بھی۔ انفرادی وجود قابلِ احساس ہے۔ لیکن اجتماعی وجود کو ہم وجدان و تخیل کے ذریعے سے محسوس کرتے ہیں۔ فرد کی تکمیلِ ذات سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنے تعلقات کو جماعت کے ساتھ استوار کرے ورنہ وہ اس درخت کے مثل ہوگا جس کی جڑیں اکھڑ گئی ہوں۔

تصور اور باطنی فکر کی دنیا میں چاہے انفرادی طور پر نجات ممکن ہو لیکن اخلاق کی دنیا میں نجات ہمیشہ اجتماعی ہوتی ہے۔ انفرادیت کی وحدت میں جماعتی تعلقات کی اتنی گرہیں لگی ہوتی ہیں اور خودی غیر خود سے ایسی وابستہ و پیوستہ ہوتی ہے کہ اس کو جُدا نہیں کیا جاسکتا۔ جس طرح فرد کے لیے فطری ہے کہ اپنے گروہ کی زبان میں بولے اسی طرح یہ ناگزیر ہے کہ وہ اپنی جماعت کی اخلاقی اور روحانی ورثے میں شریک ہو:

در زبانِ قوم گویا می شود
بر رہِ اسلاف پویا می شود

عالم طبیعی کے ذرّوں کی طرح افراد ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتے بلکہ روحانی تعلق میں منسلک ہوتے ہیں جو اخلاق کی بنیاد ہے۔ جس طرح مادّی اجزا کی جوہری تحلیل ممکن ہے اسی طرح انسانوں کی جوہری یا انفرادی تحلیل نہیں کی جاسکتی۔ نفسیات اور اخلاق میں اگر اس کی کوشش کی جائے تو وہ کبھی بھی کامیاب نہیں ہوگی۔ اعلا جماعتی نظام کا مقصد بلند قسم کے اشخاص پیدا کرنا ہونا چاہیے۔ انسانی ارتقا کا منتہا یہ ہے کہ فرد اور جماعت کے اقدارِ حیات میں ہم آہنگی پیدا ہو۔ جو تمدن اس مقصد میں کامیاب ہوجاتا ہے وہی زندگی کی گتھیوں کو اچھی طرح سلجھانے کی صلاحیت رکھتا ہے:

فرد و قوم آئینۂ یک دیگر اند
سلک و گوہر کہکشان و اختر اند

فرد تا اندر جماعت گم شود
قطرۂ وسعت طلب قلزم شود

در دلش ذوقِ نمو از ملت است
احتساب کارِ او از ملت است

ہر کہ آب از زمزمِ ملت نخورد
شعلہ ہائے نغمہ در عودش فسرد

فرد تنہا از مقاصد غافل است
قوتش آشفتگی را مائل است

قوم با ضبط آشنا گرداندش نرم رو مثلِ صبا گرداندش
پا بہ گل مانند شمشادش کند دست و پا بندد کہ آزادش کند

باہمی دل سوزی اور مشترک مفاد کے تانے بانے سے اجتماعی اخلاق بنتا ہے۔ ہر شخص جو کسی جماعت میں رہ کر اپنی انفرادی زندگی کی توسیع چاہتا ہے، وہ حقیقت میں ان تمام اجتماعی مساعی سے مستفید ہوتا ہے جو اس سے پہلے کی جا چکی ہیں۔ اس لیے اس کا فرض ہے کہ وہ بھی مشترک بھلائی کے کاموں میں ہاتھ بٹائے اور اجتماعی زندگی کی سطح کو تھوڑا بہت بلند کرنے میں ساعی ہو۔ لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ افراد اپنی جماعت کے ساتھ جذباتی اور روحانی تعلق قائم رکھیں۔ دراصل افراد کے شعور ہی سے ملّت کا ربط پیدا ہوتا ہے۔ صالح جماعتی زندگی کا اقتضا ہے کہ افراد یہ محسوس کریں کہ خود ان کی زندگی اس وقت تک ادھوری رہے گی جب تک کہ دوسروں کی مادّی اور اخلاقی تکمیل کی راہ صاف نہ کی جائے۔ اس کے لیے ضرور ہے کہ جماعت کے مختلف ارکان میں گہرا جذباتی اور روحانی تعلق موجود ہو اور ان کی خواہشوں اور خیالوں میں اشتراک پایا جاتا ہو۔ منظّم جماعت فرد کی طرح اپنی خودی، اپنی انا رکھتی ہے جو اس کے اخلاق و اقدار کی کسوٹی ہوتا ہے اور جس پہ وہ کھرے کھوٹے، مفید و غیر مفید اور حق و باطل کو پرکھتی ہے۔ اس اجتماعی خودی کے باعث یہ ممکن ہوا کہ باوجود افراد کے مٹتے رہنے کے ملّت کا وجود باقی رہتا ہے اور اس کی اجتماعی قدریں نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوتی رہتی ہیں۔ اجتماعی زندگی، ماضی اور مستقبل کی آئینہ دار ہے اور فرد کی سیرت میں اس کے خد و خال کا عکس صاف دیکھا جا سکتا ہے۔ جماعت ہی ماضی و مستقبل کو ایک دوسرے سے ملاتی ہے اس لیے کہ وہ خود دائمی ہے:

مایہ دارِ سیرتِ دیرینہ او رفتہ و آیندہ را آئینہ او
وصلِ استقبال و ماضی ذاتِ او چوں ابد لا انتہا اوقاتِ او

اس مضمون کی طرف اقبال نے اپنے لکچر میں اس طرح اشارہ کیا ہے:

"مجموعی حیثیت سے اگر نوع پر نظر ڈالی جائے تو اس کے وہ افراد جو ابھی پیدا نہیں ہوئے اس کے موجودہ افراد کے مقابلے میں شاید زیادہ بدیہی الوجود

ہیں۔ موجودہ افراد کی فوری اغراض ان غیر موجود، نامشہود افراد کی اغراض کے تابع بلکہ ان پر نثار کردی جاتی ہیں جو نسلاً بعد نسل بتدریج ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔ اقوام کے لیے سب سے زیادہ مہتم بالشان عقدہ فقطیہ عقدہ ہے (خواہ اس کی نوعیت تمدنی قرار دی جائے، خواہ اقتصادی، خواہ سیاسی) کہ قومی ہستی کا سلسلہ بلا انقطاع کس طرح قائم رکھا جائے۔ مٹنے یا معدوم ہو جانے کے خیال سے قومیں بھی ویسی ہی خائف ہوتی ہیں جیسے افراد۔ کسی قوم کی مختلف عقلی یا غیر عقلی قابلیتوں اور استعدادوں کے محاسن کا اندازہ ہمیشہ اسی غایت الغایات سے کرنا چاہیے'۔

(ملت بیضا پر عمرانی نظر)

جماعتی قدروں کے سبب سے افراد ایک سلسلے میں منسلک اور کُل کے اجزا کے طور پر باقی رہتے ہیں۔ مکانی بُعد یا انفرادی غرضوں کے تصادم سے افراد میں جو علاحدگی پیدا ہوتی ہے وہ ملت کے جذباتی اور روحانی تعلق سے بڑی حد تک دور ہوتی رہتی ہے۔ جماعت جو ایک نفسیاتی حقیقت ہے اپنا اظہار دو طریقوں سے کرتی ہے۔ ایک تو افراد کی ذہنی کیفیتوں کے ذریعے اور دوسرے تمدنی اداروں کے توسط سے' جیسے زبان، ادب، فنونِ لطیفہ اور حکمیاتی ٹیکنک۔ ان مظاہر کی تبدیلیاں ان تغیرات کا آئینہ ہوتی ہیں جو جماعتی زندگی میں پیدا ہوتے ہیں اور جن کے ذریعے سے جماعتیں اپنی عمریں بڑھالیتی ہیں۔ جب انفرادی شعور غیر خود کی خاطر خود شکنی کرتا ہے تو اخلاقی قدریں وجود میں آتی ہیں جن سے گل برگ حیات' چمن بن جاتا ہے۔ جماعتی انقلاب خود افراد کی زندگی کا ضامن ہوتا ہے:

در جماعت خود شکن گردد خودی   تا ز گل برگے چمن گردد خودی

عیشت از عیشش غم تو از غمش   زندۂ از انقلاب ہر دمش

اقبال کے نزدیک اسلامی تمدن میں فرد اور جماعت کے تضاد کو بڑی خوبی سے رفع کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ مادی اور روحانی زندگی کا اسلام میں جو امتزاج ہے وہ بجائے خود اس امر کا ضامن ہے کہ اسلامی تمدن ہر قسم کے جوکھوں میں پڑ کر اور نکھرے گا اور بڑے بڑے انقلابوں کے

باوجود اپنی ہستی کو قائم رکھ سکے گا۔ انقلابوں کو جھیلنا جماعتوں کی قوتِ حیات پر دلالت کرتا ہے اور تغیرات سے عہدہ برآ ہونا صرف اجتماعی قدروں ہی سے ممکن ہے، ورنہ افراد کی زندگی تو بہت تھوڑی اور بہت بودی ہوتی ہے۔ اگر جماعتی زندگی کا تسلسل نہ ہو تو زندگی کے اُن رخنوں کو پُر کرنے کا کوئی وسیلہ باقی نہ رہے جو ہر انقلاب کے جلو میں لازمی طور پر نمودار ہوتے ہیں۔ نئے حالات سے مطابقت جماعتوں کو دوام بخشتی ہے۔ ملتِ بیضا نے اپنے اصولِ تمدن کے ذریعے ربط و تنظیم کی ایسی بنا ڈالی جس کی بدولت اس میں لازوال قوتِ حیات و تجدید پیدا ہوگئی۔ اس میں بدرجۂ اتم یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ گر گر اُٹھ سکتی اور پست ہوکر سربلند ہوسکتی ہے۔ ہر انقلاب کے بعد اسلامی تہذیب نے نیا جنم لیا اور پہلے سے بھی بڑھ کر آب و رنگ نکالا۔ ہمیں اس کی مثالیں اسلامی تاریخ کے ہر ورق پر ملتی ہیں۔ تاتاری حملے کی مثال بہت واضح ہے۔ تاتاری یورش کے باعث کعبے کو صنم خانے سے پاسباں مل گئے:

ہے عیاں یورشِ تاتار کے افسانے سے
پاسباں مل گئے کعبے کو صنم خانے سے

باوجود مسلمانوں کے زوال و پستی کے اقبال ان کے مستقبل سے مایوس نہیں وہ جانتا ہے کہ اس کشتِ ویراں کو اگر ذرا سی نمی مل گئی تو وہ لہلہا اُٹھے گا:

نہیں ہے نا امید اقبالؔ اپنی کشتِ ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی

اس مضمون کی طرف 'رموزِ بےخودی' میں اشارہ کرتے ہوئے اقبال نے بتایا ہے کہ اسلامی تہذیب اپنے اندرونی جوشِ حیات و بقا کی بدولت ہر نمرود کی آگ کو گلزار بنا سکتی ہے۔ یہی جوشِ حیات یا عشق جس پر زندگی کی حرکت کا دار و مدار ہے، اسلامی تہذیب کو تجدد اور بازآفرینی پر مجبور کرتا ہے۔ زمانے کے انقلاب کے شعلے جب چمن تک پہنچتے ہیں تو بہار کا رنگ روپ اختیار کر لیتے ہیں۔ یونانی علم و حکمت رومیوں کی جہاں گیری، مصری اور ساسانی شان و جبروت سب کے سب ایک ایک

کر کے زمانے کی چیرہ دستیوں کا شکار ہو گئے۔ لیکن ملتِ اسلامی کے عزم حیات میں کوئی کمی نظر نہیں آتی :

آتشِ تاتاریاں گلزار کیست ؟ شعلہ ہاے او گلِ دستار کیست ؟
از تہِ آتش بر اندازیم گل نار ہر نمرود را سازیم گل
شعلہ ہاے انقلابِ روزگار چوں بباغِ ما رسد گردد بہار
رومیاں را گرم بازاری نماند آں جہاں گیری جہانداری نماند
شیشۂ ساسانیاں در خوں نشست رونقِ خم خانۂ یوناں شکست
مصر ہم در امتحاں ناکام ماند استخوانِ او تہِ اہرام ماند
در جہاں بانگِ اذاں بود ست و ہست ملتِ اسلامیاں بود ست و ہست
عشق از سوزِ دلِ ما زندہ است از شرارِ لا الٰہ تابندہ است
گرچہ مثلِ غنچہ دل گیریم ما گلستاں میرد اگر میریم ما

اقبال نے جماعتوں کے عروج و زوال کے اسباب کے متعلق بھی جا بجا اشارے کیے ہیں۔ یہ مسئلہ قدیم زمانے سے لے کر آج تک علمائے تاریخ و عمرانیات کے پیشِ نظر رہا ہے اور ہر زمانے میں مختلف حالات و رجحانات کے تحت اس کے حل پیش کیے گئے۔ اقبال کا خیال ہے کہ :

"جس طرح ایک جسم ذوی الاعضا مریض ہونے کی حالت میں بعض دفعہ خود بخود بلا علم و ارادہ اپنے اندر ایسی قوتوں کو برانگیختہ کر دیتا ہے جو اس کی تندرستی کا موجب بن جاتی ہیں، اسی طرح ایک قوم جو مخالف قوتوں کے اثرات سے سقیم الحال ہو گئی ہو بعض دفعہ خود بخود ردِّ عمل کرنے والی قوتوں کو پیدا کر لیا کرتی ہے۔ مثلاً قوم میں کوئی زبردست دل و دماغ کا انسان پیدا ہو جاتا ہے، یا کوئی نئی تخلیق نمودار ہوتی ہے یا ایک ہمہ گیر مذہبی اصلاح کی تحریک بروے کار آتی ہے جس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ قوم کے قواے ذہنی و روحانی تمام طاقی اور سرکش

قوتوں کو اپنا مطیع و منقاد بنانے اور اس موادِ فاسد کو خارج کر دینے سے جو قوم کے نظامِ جسمانی کی صحت کے لیے مضر تھا، قوم کو نئے سرے سے زندہ کر دیتے ہیں اور اس کی اصلی توانائی اس کے اعضا میں عود کر آتی ہے۔ اگرچہ قوم کی ذہنی و دماغی قابلیت کا دھارا افراد ہی کے دماغ سے ہو کر بہتا ہے لیکن پھر بھی قوم کا اجتماعی نفسِ ناطقہ جو مدرکِ کلیات و جزئیات اور خبیر و مرید ہے، بجائے خود ضرور موجود رہتا ہے...." [لہ]

اس ضمن میں اقبال کا یہ بھی خیال ہے کہ جب کسی گروہ میں اجتماعی خودی کا احساس باقی نہیں رہتا تو وہ کسی دوسری جماعت میں جو اس سے زیادہ جان دار اور قوی سیرت کی مالک ہوتی ہے، ضم ہو جاتی ہے یا اس کی غلام بن جاتی ہے۔ چونکہ تنہا زندگی کے انقلابوں اور کش مکش کا مقابلہ کرنے کی اس میں سکت باقی نہیں رہتی اور اس کے قوائے عملیہ بالکل شل ہو چکے ہوتے ہیں، اس لیے وہ دوسروں کی دست نگر ہو جاتی اور اپنی جماعتی انا کھو دیتی ہے۔ زندگی کی دشواریوں سے گریز کرنے والی قوموں کا یہی مقدر ہے کہ وہ اپنے وجود کو آزاد اور موثر اکائی کی حیثیت سے گم کر دیں۔ لیکن وہ جماعتیں جو اپنے اندر زندگی کی ذمہ داریوں کو سنبھالنے کی صلاحیت رکھتی ہیں، اپنے تمدنی اصول کی برابر تجدید کرتی رہتی ہیں۔ انقلاب کی آندھیاں جتنی تیز و تند چلتی ہیں اتنی ہی مضبوطی سے وہ اپنے آئینِ ملت کے دامن کو پکڑے ہوئے اپنے اندرونی جوشِ حیات اور اپنے وجود کی بازآفرینی کے ذریعے حالات سے مطابقت کرتی اور حقائقِ حیات کو نئے معنی پہناتی رہتی ہیں۔ اس طرح انسانی تاریخ ایک دائمی حرکت ہو جاتی ہے جو اپنے سفر میں نئی نئی منزلوں کو طے کرتی ہے تاکہ اعلاتر مقاصد حاصل کرے:

اے خوش آں قومے کہ جانِ او تپید
از گلِ خود خویش را باز آفرید

لہ ملتِ بیضا پر عمرانی نظر۔

اقبال نے قوموں کے عروج و زوال کے ضمن میں جو اشارے کیے ہیں وہ بڑی حد تک قرآنی تعلیم سے ماخوذ ہیں۔ قرآن پاک میں مختلف قوموں کے احوال و وقائع اس لیے بیان کیے گئے ہیں تاکہ ان سے عبرت و بصیرت واصل ہو۔ بصیرت بتاتی ہے کہ جس طرح فطرت کے قوانین کائنات ہستی کے ہر گوشے میں جاری و ساری ہیں اسی طرح انسانی اعمال کے بھی الٰہی قوانین ہیں جو ہر زمانے میں یکساں طور پر اپنے نتائج و اثرات پیدا کرتے رہتے ہیں۔ جب ان قوانین کے مطابق عمل کیا جاتا ہے تو زندگی کو عروج اور سرفرازی نصیب ہوتی ہے اور جب کبھی ان کی خلاف ورزی ہوتی ہے تو قومیں ذلت و رسوائی کا شکار ہو جاتی ہیں۔ قوموں کی سرگزشت سے یہ حقیقت بے نقاب ہے کہ جب تک وہ عمل صالح کرتی رہیں انھیں غلبۂ استیلا حاصل رہا۔ لیکن جب بے عملی کے ہاتھوں وہ عیش و عشرت میں پڑ گئیں اور حدودِ فطرت یا حدودِ الٰہی سے تجاوز کرنے لگیں تو بہت جلد انھیں اپنی عظمت و شوکت کی گدی کسی دوسری تازہ دم اور سرگرم عمل قوم کے لیے خالی کر دینی پڑی۔ یہ نئی جماعت پرانے تمدن کے مادی اور ذہنی سرمایے پر قبضہ کرتی اور زندگی کا نیا ڈول ڈالتی ہے۔ انسانی تاریخ قوموں کی اخلاقی زندگی کی داستان سے عبارت ہے۔ سنتِ الٰہی ہمیشہ سے یہی رہی ہے اور ہمیشہ یہی رہے گی کہ قوموں کی تاریخ اور مقدر ان کے تخلیقی عمل اور ارادے سے معین ہو:

سُنَّةَ اللّٰهِ فِي الَّذِيْنَ خَلَوْا[۱۰] مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا ۝	جو لوگ پہلے گزر چکے ان کے لیے اللہ کا دستور یہ تھا اور اللہ کے دستور میں تم تبدیلی نہ پاؤ گے۔

قوموں کے زوال کے اسباب کا کھوج لگایا جائے تو یہ بات مشترک طور پر ملتی ہے کہ وہ اسی وقت نیچے گرتی ہیں جب وہ اپنے عمل کی تجدید نہیں کر سکتیں۔ بعض وقت وہ علم اور نیکی کی مدعی بنتی ہیں اور دوسری سب قوموں کو اپنے سامنے ذلیل سمجھتی ہیں۔ کبھی وہ غرور میں اپنی تہذیب کو الٰہی نوامیس کے عین مطابق اور دوسروں کو گمراہ بتاتی ہیں اور اپنے آپ کو خدا کا منتخب سمجھنے لگتی ہیں۔ ان کی تہذیب و تمدن کے ادارے بجائے زندگی کی تنظیم و تکمیل کا ذریعہ ہونے کے مقصود بالذات بن جاتے ہیں۔ جو حاصل ہو گیا اسے کافی سمجھا جاتا ہے اور

ماضی پرستی بُت پرستی کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اس طرح نئے احوال سے مطابقت کی قابلیت سلب ہو جاتی ہے اور وہ زندگی کا صحیح توازن کھو دیتی ہیں۔ یہ بات تاریخ کے فطری جبر کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ انسانی عمل کا نتیجہ ہے۔ قومیں قتل نہیں کی جاتیں بلکہ ہمیشہ خودکشی کرتی ہیں جس کی ذمہ داری سوائے ان کے کسی اور پر نہیں ہوتی۔

زندگی کا بنیادی تضاد اس وجہ سے ہے کہ اس میں تعمیری اور تخریبی دونوں رجحان پہلو بہ پہلو موجود ہیں۔ وہی قوت جو جماعتی زندگی میں نظم و ضبط قائم کرتی ہے، اپنی بالادستی اور اقتدار کے نشے میں خود غرضی کے تحت دوسروں پر ظلم و استبداد کے لیے استعمال کی جائے تو وہ ان غلط کاریوں اور غلط اندیشیوں کا سرچشمہ بن جاتی ہے جو بالآخر کسی جماعت کو زوال کی طرف لے جاتی ہیں۔ یہ غلط کاریاں جبر و لزوم کا نتیجہ نہیں بلکہ انسانوں کے اعمال کا نتیجہ ہیں جن کی پوری ذمہ داری ان پر عائد ہوتی ہے۔ یہ ذمہ داری کا عنصر تاریخ کو بامعنی بناتا ہے ورنہ وہ اعادہ و تکرار کا بے معنی طومار بن جائے۔ زوال خدا کی طرف سے نہیں ہوتا اور نہ وہ زمانے کی گردش کا نتیجہ ہے۔ خود جماعتوں کی زندگی کے احوال میں زوال کے اسباب موجود رہتے ہیں۔ لیکن اگر وہ چاہیں تو عدل اور نکوکاری سے اپنی عمر بڑھا سکتی ہیں۔ افراد کی طرح جماعتوں کی عمر محدود نہیں ہوتی، اس واسطے کہ وہ اخلاقی وحدتیں ہیں نہ کہ حیاتیاتی۔ اگر کسی تہذیب میں زوال کے آثار پیدا ہو گئے ہیں تو بھی وہ سنبھل سکتی ہے اس لیے کہ تجدید و اصلاح کے امکانات لاانتہا ہیں۔ دراصل کسی تہذیب کے زوال اور تخلیق کے زمانوں کو ایک دوسرے سے علاحدہ کرنا بہت مشکل ہے۔ بعض اوقات تخلیق اور ترقی کے عہد میں زوال کے اسباب چپکے چپکے اپنا کام کرتے رہتے ہیں اور زوال کے زمانے میں تخلیقی صلاحیتیں کسی نہ کسی شکل میں ظاہر ہوتی رہتی ہیں۔ غرض کہ تاریخ کے عمل و مرور کو کوئی تہذیب غیر ذمہ دارانہ سکونِ خاطر یا بے تعلقی سے نہیں دیکھ سکتی اور وہ کبھی اپنی ذمہ داریوں سے سبک دوش نہیں ہو سکتی۔ چونکہ قوموں کی زندگی حیاتیاتی نہیں بلکہ اخلاقی ہے، اس لیے وہ فطرت کی طرح غیر ذمہ داری کبھی بھی نہیں اختیار کر سکتیں۔ فطری لزوم انھیں تباہی کے غار میں نہیں لے جاتا بلکہ وہ اپنی بدعملی یا بے عملی سے مرتی ہیں۔ جو اختیار اور آزادی جماعتوں کو تمدن و

تہذیب کی تخلیق پر اکساتی ہے وہی ان سے غلطیاں کراتی ہے۔ ایسی غلطیاں اور بے راہروی جس کی ذمہ داری قطعی طور پر انھیں پر ہوتی ہے نہ کہ کسی دوسرے پر۔

یہ بات غور کرنے کی ہے کہ دنیا میں سیکڑوں قومیں ایسی گزر چکی ہیں جنھوں نے زبردست تمدن قایم کیے لیکن جب ان کے قوائے عمل شل ہو گئے اور وہ زندگی کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کے لائق نہ رہیں تو ان کی عظمت و قوت، ان کے سامانِ آسائش، ان کی فلک بوس عمارتیں، ان کے علوم و فنون اور حکیمانہ طریقِ کار سب دھرے کے دھرے رہ گئے اور بالعموم یہ قومیں ایسی نیم متمدن اقوام کے ہاتھوں ہلاک ہوئیں جو اگرچہ تہذیب کے معیار سے پست تھیں لیکن ان میں اخلاق و عمل کی صلاحیت زیادہ تھی:

وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَّاَنْشَاْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا اٰخَرِيْنَ ۝

اور کتنے شہروں کو ہم نے ان کے ظلم کے باعث توڑ مروڑ ڈالا اور ان کے بعد ایک دوسری قوم ان کی جگہ پیدا کر دی۔

قرآن پاک میں مختلف اقوام کی سرگزشتیں بیان کی گئی ہیں اور استقرائی نتائج اخذ کیے گئے ہیں تاکہ ان سے عبرت حاصل ہو۔ ضروری ہے کہ جیسا ماضی میں ہوا ویسا ہی مستقبل میں ہو:

اَوَلَمْ يَسِيْرُوْا فِي الْاَرْضِ فَيَنْظُرُوْا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَكَانُوْٓا اَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً ۝

"کیا وہ پھرتے نہیں کہ ان لوگوں کا انجام دیکھیں جو ان سے قبل ہوے اور ان سے قوت میں بہت زیادہ تھے۔"

دنیا میں نیابتِ الٰہی ان قوموں کو ملتی ہے جو اپنے فکر و عمل اور جذب و تسخیر کی اہلیت سے اپنے آپ کو اس کا مستحق ثابت کر دیتی ہیں۔ یہ کبھی نہیں ہوا کہ کسی غیر مستحق جماعت کو غلبہ و استیلا حاصل ہو اور اس کو تمکنِ ارضی کی ذمہ داری سپرد کر دی گئی ہو۔ یہ ذمہ داری صرف اس گروہ کو ملتی ہے جو اپنے عمل کا حساب دینے کو تیار ہو:

صورتِ شمشیر ہے دستِ قضا میں وہ قوم
کرتی ہے جو ہر زماں اپنے عمل کا حساب

قانونِ الٰہی اور فطرت کا اشارہ یہی ہے کہ اپنے میں عمل و تعمیر کی صلاحیت پیدا کرو

کہ خلافتِ الٰہی بغیر اس کے نہیں مل سکتی :

وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ۔

اللہ نے ان لوگوں کو حاکم بنانے کا وعدہ کر لیا جو ایمان لائے اور جنھوں نے نیک کام کیے۔ جس طرح ان کے اگلوں کو اس نے حاکم کیا۔

اس استخلاف فی الارض کی شرط عمل صالح ہے۔

اِنَّ الْاَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصّٰلِحُوْنَ ۝

بے شک زمین صالح بندوں کی میراث ہے۔

اور دوسری جگہ ہے :

اِنَّ الْاَرْضَ يُوْرِثُهَا مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ ؕ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِيْنَ ۝

بے شک زمین اللہ کی ہے۔ وہ اپنے بندوں میں جس کو چاہے اس کا وارث کر دے اور آخر میں بھلائی ہے خدا سے ڈرنے والوں کے لیے :

غرض کہ انسانی تاریخ میں حکومت انھیں کو ملی ہے جنھوں نے عمل و کردار سے اپنے آپ کو اس کا مستحق ثابت کیا ہے۔ قرآن نے س بات کا بھی یقین دلایا کہ اگر لوگ نکوکاری اور عدل و انصاف کے اصول پر عمل کریں گے تو وہ تباہ و برباد نہیں ہوں گے۔

وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرٰى بِظُلْمٍ وَّاَهْلُهَا مُصْلِحُوْنَ ۝

ایسا نہیں کہ تیرا پروردگار شہروں کو ان کے بندوں کے نکوکار ہونے کے باوجود ظلم سے تباہ کر دے۔

اقبال کے نزدیک دنیا کی حکمرانی صالح اور باعمل جماعتوں کے لیے ہے۔ حق تعالیٰ نے اس جہانِ چار سُو کی جلوہ آرائیاں نکوکار لوگوں کے لیے وقف کر دی ہیں جو اپنی زندگی میں صلاحیت اور عدالت کی تمام خوبیاں رکھتے ہیں :

حق جہاں را قسمتِ نیکاں شمرد جلوہ اش با دیدۂ مومن شمرد
کارواں را رہگزار است ایں جہاں نقدِ مومن را عیار است ایں جہاں

جس جماعت میں جذب و تسخیر کی صلاحیت پیدا ہو جائے جو اس کے جوشِ عمل کی آئینہ دار ہوتی ہے تو اس کے غلبہ و تسلط کو دنیا کی کوئی قوت نہیں روک سکتی۔ وہ اپنے جوشِ کردار اور اپنے عملِ صالح سے اپنی تقدیر کے راز معلوم کر سکتی ہے :

راز ہے راز ہے تقدیرِ جہانِ تگ و تاز جوشِ کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز
جوشِ کردار سے شمشیرِ سکندر کا طلوع کوہِ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز
صفِ جنگاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر جوشِ کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز

صرف وہی قومیں دوسروں پر تفوق و اقتدار حاصل کرسکتی ہیں جنھوں نے اپنے عمل صالح سے اپنے آپ کو نیابتِ الٰہی کا مستحق ثابت کر دیا ہو۔ اب سوال یہ ہے کہ عملِ صالح سے کیا مراد ہے۔ عملِ صالح سے ایسے انسانی اعمال مراد ہیں جو زندگی کو فروغ دینے والے، اس کی ممکنات کو اُجاگر کرنے والے اور قافلۂ حیات کو آگے بڑھانے والے ہوں۔ عملِ صالح کے لیے سب سے پہلی شرط روح کی تہذیب اور نیت کی پاکیزگی ہے جو اسی وقت حاصل ہوتی ہے جب انسان اپنے اعمال کو کسی اعلا مقصد کے تحت انجام دے۔ اس سے تقوا کی روحانی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ جو ضمیر کو اتنا حسّاس کر دیتی ہے کہ وہ خیر و شر میں بلاتامل تمیز کر لیتا ہے۔ اگر کبھی آدمی کا قدم سیدھے اور سچّے راستے سے ڈگمگائے تو وہ دل میں خلش محسوس کرتا ہے۔ تقوا ایک نہایت لطیف روحانی کیفیت سے عبارت ہے جس کا تعلق دل سے ہے۔ یہ تو ہے عملِ صالح کی انفرادی نوعیت؛ اجتماعی زندگی میں بھی خیر و شر کے امتیاز کی انسانی صلاحیت اخلاقی قدروں کی تخلیق کرتی ہے۔ ان اخلاقی قدروں کے حصول و قیام کے لیے جماعتوں کو پیہم عمل کے ذریعے اپنی اعلا تنظیم قایم کرنا ضروری ہے ورنہ اجتماعی وجود میں انتشار پیدا ہو جائے گا جس کے سبب سے زندگی کے ممکنات بجائے اجاگر ہونے کے اندر ہی اندر مرجھا جائیں گے۔ چنانچہ تاریخ بتاتی ہے کہ وہی جماعتیں اعلا تنظیم قایم کرنے کی اہلیت رکھتی ہیں جو اپنے عمل و کردار کے اعتبار سے صالح ہوتی ہیں اور اپنے اندر مخصوص اخلاقی استعداد رکھتی ہیں۔

اقبال نے 'شکوہ' میں باری تعالا سے مسلمانوں کے تنزل و ادبار کی شکایت کی ہے اور اسلاف کے کارنامے ایک ایک کر کے گنائے ہیں۔ پھر خود ہی 'جوابِ شکوہ' میں باری تعالا کی طرف سے جواب دیا ہے۔ 'شکوہ' اور 'جوابِ شکوہ' میں جو تصورات پیش کیے گئے ہیں وہ در اصل وہی ہیں جو اقبال کے فلسفۂ تمدن کی بنیاد کہے جا سکتے ہیں۔ شاعر

کی شکایتوں کا آسمان سے جو جواب ملا وہ چند لفظوں میں یہ ہے: یہ درست ہے کہ آج مسلمان دنیا میں ثروت و عظمت سے محروم ہیں اور اغیار کو ہر قسم کی نعمتیں حاصل ہیں۔ لیکن اگر غور کرو تو اس کا سبب خود تمہارے احوال میں موجود ہے۔ باری تعالا فرماتا ہے کہ ہم تو مائل بہ کرم ہیں لیکن کوئی مانگنے والا ہی نہیں، جب کوئی منزل کی طرف چلنے والا ہی نہیں تو رہبری کس کی کریں۔ ہاں، اگر کوئی قابلیت و صلاحیت ظاہر کرے تو اس کو ہر قسم کی نعمتیں ملتی ہیں۔ ہمارے یہاں کا قاعدہ ہے کہ ڈھونڈھنے والوں کو دنیا بھی نئی دیتے ہیں۔ خالق ہستی کا ازل سے یہ دستور ہے کہ مستحق ہی کو سب کچھ ملتا ہے، چاہے وہ کوئی ہو اور غیر مستحق کو کبھی کچھ نہیں ملتا:

عدل ہے فاطرِ ہستی کا ازل سے دستور مسلم آئیں ہوا کافر تو ملے حور و قصور
تم میں حوروں کا کوئی چاہنے والا ہی نہیں جلوۂ طور تو موجود ہے موسیٰ ہی نہیں

اب اگر اسلامی ملک اور دوسری ایشیائی قومیں اپنے علم و عمل کو زندگی کی ترقی کے لیے وقف کردیں تو ان کی محرومی اور نامرادی دور ہوسکتی ہے۔ سوائے اس کے دنیا کی قوموں میں عزت و وقار حاصل کرنے کی اور کوئی تدبیر نہیں۔ مسلمانوں کی تاریخ بہت سے انقلاب دیکھ اور جھیل چکی ہے۔ اگر اب بھی وہ عملِ صالح کی کسوٹی پر پورے اترنے کی کوشش کریں تو اپنی گزشتہ عظمت کو حاصل کر سکتے ہیں۔ عملِ صالح کے لیے ضروری ہے کہ انسان کو اپنے مقاصد پر پورا یقین ہو اور اس کا دل نورِ ایمان سے منور ہو جس سے بڑھ کر کوئی محرکِ حیات نہیں:

ولایت، پادشاہی، علم اشیا کی جہاں گیری
یہ سب کیا ہیں، فقط اک نکتۂ ایماں کی تفسیریں
کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بازو کا
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

عملِ صالح کی اصلی بنا زندگی کے وہ ابدی اور ناقابلِ تغیر اخلاقی قوانین ہیں جن سے انسان تزکیۂ نفس کرتا اور اپنے باطنی محرکات پر قابو پاتا ہے۔ لیکن تزکیہ ایک مستقل عمل کی

حالت ہے۔ یہ سکون آفرینی یا جمود نہیں۔ پھر اس کے ساتھ عملِ صالح کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اعمالِ الٰہی اور فطرت کا علم حاصل کیا جائے کہ بغیر اس کے عمل غیر موثر رہے گا۔ قرآنِ پاک میں انسانی شرف کی بنا حقائقِ اشیا کے علم کو ٹھہرایا گیا ہے:

وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا اور سکھائے آدم کو نام (خواص) سب چیزوں کے۔

اس آیۂ شریفہ میں اسی جانب اشارہ ہے۔ خدا کو یقیناً ان عبادات اور مذہبی رسوم کی ضرورت نہیں جو بے عملی کا سکون پیدا کریں۔ اقبالؔ کے عملِ صالح کے تصوّر میں تسخیرِ فطرت شامل ہے۔ انسان اپنے عملِ صالح کے ذریعے سے حرکت، حرارت، نور اور مادّے کے ممکنات پر قابو پاتا اور اپنی قوت بڑھاتا ہے۔ تسخیرِ فطرت کی بدولت انسان حقیقی آزادی کا مزا چکھ سکتا اور مدّت کی صلاحیت کو ظاہر کرتا ہے۔ وہ اپنے علم کی قوت سے آسمانوں کے سینے شگاف کرتا اور جہانِ چار سو پر اپنے بے پناہ عمل کا سکّہ بٹھاتا ہے۔ نور و صوت و رنگ و بو اس کے اشارۂ چشم کے منتظر اپنی خدمات پیش کرنے کو تیار رہتے ہیں۔ وہ فطرت کی کمی اور کوتاہی کو اپنے منشا کے مطابق دور کرتا اور اس کی غیر ضروری فزونی کو کم کرتا ہے انسانی آزادی اس کے علم اور اس کی لذّتِ ایجاد ہی کا کرشمہ ہے۔ اس علم سے وہ اس مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں بجائے اس کے کہ وہ آفاق میں گم ہو خود آفاق اس میں گم ہو جاتا ہے۔ غرض کہ عناصر کی حکمرانی سے بڑھ کر کوئی حکمرانی نہیں۔ خارجی فطرت اسی لیے ہے کہ انسان اس میں تصرفات کر کے اسے اپنے لیے مفید اور کار آمد بنائے:

خنک روزے کہ گیری ایں جہاں را شگافی سینۂ نہ آسماں را
دریں دیرِ کہن آزاد باشی بتاں را بر مرادِ خود تراشی
بکف بُردن جہانِ چار سو را مقامِ نور و صوت و رنگ و بو را
فزونش کم، کم او بیش کردن دگرگوں بر مرادِ خویش کردن
فرو رفتن چو پیکاں در ضمیرش نہ دادن گندم خود با شعیرش

مشکوۂ خسروی این است این است
ہمیں ملک است کو توام بدیں است

طبیعی قانون کی رو سے عملِ صالح کا مفہوم اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ موالید و عناصر کو مطیع کیا جائے اور انھیں زندگی کے اعلا مقاصد کے لیے استعمال کیا جائے۔ جماعتیں اس وقت عزّت کی زندگی بسر کرتی ہیں جب کہ وہ خارجی عالم پر جو ہر قسم کی پوشیدہ قوتوں کا خزانہ ہے، تصرف حاصل کریں۔ یہ تصرف حاصل کرنے کے ذرائع ہی کسی تمدن کی مخصوص ٹیکنک یا طریقِ فکر و عمل سے عبارت ہوتے ہیں۔ قرآن میں خارجی عالم کی حقیقت اور اہمیت پر بہت زور دیا گیا ہے۔ اس پر غور و فکر کی تاکید کی گئی ہے۔ چنانچہ بار بار فطرت کے مظاہر کا ذکر ہے، جیسے سورج کا نکلنا اور غروب ہونا، سایے کا بڑھنا اور گھٹنا اور دن رات کا وقوع پذیر ہونا۔ 'بالِ جبریل' میں اقبال نے :

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ○	وہی ہے جس نے پیدا کیا تمھارے واسطے جو کچھ زمین میں ہے۔

اور

سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ○	جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے سب تمھارے تابع فرمان ہے۔

کی اپنے مخصوص شاعرانہ انداز میں تفسیر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ جب حضرت آدم جنّت سے نکالے گئے تو روحِ ارضی نے ان کا استقبال کیا اور یقین دلایا کہ میرے سارے پوشیدہ خزانے تیرے تصرف میں ہیں، زمانہ تیرے رُخِ زیبا کا آئینہ ہے جس میں تو اپنی ادائیں دیکھ سکتا ہے۔ یہ سب کچھ اس لیے ہے کہ تو اپنی شخصیت کی نشو و نما کرے :

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل، یہ گھٹائیں
یہ گنبدِ افلاک، یہ خاموش فضائیں
یہ کوہ، یہ صحرا، یہ سمندر، یہ ہوائیں
تھیں پیشِ نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینۂ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ

سمجھے گا زمانہ تری آنکھوں کے اشارے
دیکھیں گے تجھے دور سے گردوں کے ستارے
ناپید ترے بحرِ تخیل کے کنارے
پہنچیں گے فلک تک تری آہوں کے شرارے
تعمیرِ خودی کر اثرِ آہِ رسا دیکھ

آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں　　　خورشید جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں
جنّت تری پنہاں ہے ترے خونِ جگر میں　　　جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوسِ نظر میں
اے پیکرِ گِل کوششِ پیہم کی جزا دیکھ

فطرت تسخیر کرنے کے لیے ہے، لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ تدبّر و فکر کی رہبری قبول کی جائے۔ چنانچہ اسلامی حکما نے استقرائی طریقِ تحقیق کو خاص طور پر ترقی دی کہ اس کی مدد سے انسانی ذہن اشیا کی حقیقت کی پہیلی کو بوجھ سکتا ہے اور اس سے ایجاد اور تسخیرِ فطرت میں بڑی مدد ملتی ہے۔ قرآن کا یہ دعوا ہے:

اِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا۔　"ظن و تخمین حقیقت کی تلاش میں کچھ کام نہیں دیتے"

حقیقت کی کُنہ کا صرف اس علم سے پتا چل سکتا ہے جس کی پرورش ایمان و یقین کی آغوش میں ہوئی ہو۔ مشاہدہ اور حقیقت پسندی آپ کو اسلامی علوم و معارف کے ہر گوشے میں نظر آئیں گے۔ اقبال کا یہ دعوا بالکل درست ہے کہ استقرائی طریقِ تحقیق کلاسکی روایات کے بالکل خلاف تھا نہ کہ ان سے ماخوذ۔ کلاسکی علوم میں کلیات سے جزئیات کی طرف رجوع کیا جاتا تھا۔ ان کی طب، مابعد الطبیعات اور اخلاق کی بنیاد بندھے ٹکے کلیات پر قایم تھی جن سے صرف منطق کے بل پر جزئیات اخذ کیے جاتے تھے جو تجربے اور مشاہدے سے بے نیاز تھے۔ اسلامی مفکروں نے جزئیات کے تجربے اور مشاہدے کو خاص اہمیت دی اور استقرائی منطق کو علم حاصل کرنے کا ذریعہ قرار دیا۔ یہ خیال صحیح نہیں کہ استقرائی منطق اور تجربہ و مشاہدہ انسانی ذہن کو مادّیت کی طرف لے جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اس نظامِ استدلال سے انسان میں خود اعتمادی پیدا ہوتی ہے اور وہ اپنے عمل پر بھروسا کرنا سیکھتا ہے۔ علم کے اس نقطۂ نظر کے ساتھ ایمان و یقین موجود ہو تو نظامِ تصورات میں صحیح توازن قایم کرنا ممکن ہے اور فطرت اور زندگی کے واقعات و حوادث کی تعبیر حقائق پر مبنی قرار دی جا سکتی ہے۔ اسلامی حکما نے عالمِ محسوس کے حقائق پر قابو پانے کے لیے مشاہدے، تجربے اور پیمائش کو ظن اور تخمین کے مقابلے میں زیادہ وقعت دی اور اس طرح جدید سائنس کی بنا ڈالی۔ لیکن باوجود اس علمی نقطۂ نظر کے انھوں نے مادّی زندگی کی مبالغہ آمیز قدر و قیمت سے احتراز

کیا اور انسان کو فطرت کا تابع بنانے کے بجائے فطرت کا مسخر کرنے والا قرار دیا۔ مادّی زندگی ایک بالاتر روحانی زندگی تک پہنچنے کا وسیلہ قرار پائی جس کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ یہ قوائے نظامِ عالم کی تسخیر، استحکامِ خودی اور حیاتِ ملیہ کی توسیع کے لیے ضروری ہے۔ اقبال نے 'رموزِ بے خودی' میں فطرت کو اربابِ نظر کا تختۂ تعلیم قرار دیا ہے جس کے ذریعے انسان کی پرکاری اور ذوفنونی کی تکمیل ہوتی ہے۔ انسانی روح کے تقاضے جس قدر شدید ہوں گے فطرت اسی مناسبت سے اپنے رازہائے سربستہ اس پر منکشف کرے گی:

چوں نہال از خاکِ ایں گلزار خیز — دل بغائب بندو با حاضر ستیز
ہستیِ حاضر کند تفسیرِ غیب — می شود دیباچۂ تسخیرِ غیب
ماسوا از بہرِ تسخیر است و بس — سینۂ او عرضۂ تیر است و بس
ہر کہ محسوسات را تسخیر کرد — عالمے از ذرۂ تعمیر کرد
کوہ و صحرا دشت و دریا بحر و بر — تختۂ تعلیمِ اربابِ نظر
خیز و واکن دیدۂ مخمور را — دوں مخواں ایں عالمِ مجبور را
غایتش توسیعِ ذاتِ مسلم است — امتحانِ ممکناتِ مسلم است
می زند شمشیرِ دوراں بر تنت — تا ببینی ہست خوں اندر تنت
گیر او را تا بہ او گیرد ترا — ہم چو مے اندر سبو گیرد ترا
تا ز تسخیرِ قوائے ایں نظام — ذوفنونیہائے تو گردد تمام
نائبِ حق در جہاں آدم شود — بر عناصر حکمِ او محکم شود

اقبال نے "اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل" میں بتایا ہے کہ جدید سائنس کی بنا اس وقت پڑی جب اسلامی حکما نے استقرائی طریقِ تحقیق کے مطابق کائناتِ فطرت اور انسانی تاریخ کی تعبیر شروع کی۔ انھوں نے اپنے مخصوص طریقِ فکر و عمل کے مطابق افلاطونی نظامِ تصورات کو چھوڑ کر حقائقِ اشیا کی کُنہ تک پہنچنے اور ان پر تصرف حاصل کرنے کی سعی و جہد کی۔ ان کا طریقِ استدلال یہ تھا کہ وہ معلوم سے غیر معلوم کو دریافت کرتے اور حوادث کا مشاہدہ کر کے ان کے اسباب کا کھوج لگاتے تھے۔ وہ صرف ان قضایا کو قابلِ قبول

سمجھتے تھے جنھیں تجربے نے درست ثابت کر دیا ہو۔ اسلامی مفکرین کے اسی اندازِ فکر سے اہلِ یورپ متاثر ہوئے۔ اندلس کی جامعات کے ذریعے اسلامی علوم یورپ میں پھیلے اور اہلِ یورپ کی خوابیدہ قوتوں اور صلاحیتوں کو بیدار کرنے میں مدد و معاون ہوئے۔ اقبال ایک حد تک یورپ کی جدید تہذیب کو اسلامی تہذیب کا تکملہ سمجھتا ہے۔ اس تہذیب نے اس وقت جنم لیا جب کہ مسیحی یورپ نے اپنے متکلموں اور کلیسائی رہبروں کے بتائے ہوئے استخراجی طریق کو ترک کر کے، جو کلاسکی اصول سے ماخوذ تھا، علم اور زندگی کا نیا نقطۂ نظر اختیار کیا۔ بعد میں اسی کی بدولت بڑے بڑے انکشافات اور ایجادیں ہوئیں جن سے مغربی دنیا میں زبردست ذہنی انقلاب پیدا ہوا اور جدید تمدن و تہذیب کی داغ بیل پڑی۔

جدید علم و حکمت اس لذتِ ایجاد کا نتیجہ ہیں جس سے مغربی قومیں پہلے پہل مسلمانوں کی بدولت آشنا ہوئی تھیں۔ جدید سائنس اسی کے بطن سے پیدا ہوئی۔ چنانچہ اقبال کہتا ہے کہ سائنس یا 'حکمتِ اشیا' فرنگی زاد نہیں بلکہ مسلمان زاد ہے:

حکمتِ اشیا فرنگی زاد نیست ‌‌‌‌ اصلِ او جز لذتِ ایجاد نیست
نیک اگر بینی مسلماں زادہ است ‌‌‌‌ ایں گہر از دستِ ما افتادہ است
ایں پری از شیشۂ اسلافِ ماست ‌‌‌‌ باز صیدش کن کہ او از قافِ ماست

اقبال اہلِ یورپ کی زندگی کے حرکی عنصر اور ان کی سائنٹفک ایجادات کو جو تسخیرِ عالم کی ضامن ہیں، بہ نظرِ استحسان دیکھتا ہے لیکن وہ ان کے تمدن کے ظاہری طمطراق اور چمک دمک کو مذموم خیال کرتا ہے جو حدودِ اعتدال سے متجاوز ہو گئی ہے۔ دراصل انسان کی سب سے بڑی نامرادی یہی رہی ہے کہ وہ بڑی مشکل سے اپنے فکر و عمل کے صحیح حدود مقرر کرتا ہے۔ یہ صورت اس وقت خاص طور پر پیش آتی ہے جب کہ عقل کو وجدان کی صحیح رہبری نصیب نہ ہو۔ بغیر اس کے زندگی کا توازن ممکن نہیں۔ عقل کے مقدر میں غلو معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے:

قال خلق اللہ العقل فقال لہ	آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے عقل کو پیدا کر کے فرمایا
اقبل فاقبل وقال لہ ادبر	کہ آگے ہو جا، وہ آگے کو ہو گئی۔ پھر پیچھے ہونے کو فرمایا

فادبر وقال ھٰذا ان کتابان من رب العٰلمین ○ تو وہ پیچھے کو ہو گئی۔ پھر آپ نے فرمایا کہ یہ دونوں باتیں مقدر ہیں ۔"

جدید مغربی تمدن میں مادی زندگی کی قدر و قیمت میں جو غلو بڑھتا جا رہا ہے اس کو اقبال اسلامی روح کے منافی سمجھتا ہے جو عدل و اعتدال کے دامن کو کبھی ہاتھ سے نہیں چھوڑتی۔ اسلام نے 'کلیدِ دین' سے 'درِ دنیا' کو کھولنے کی کوشش کی، اس لیے وہ انسانی زندگی میں توازن اور ہم آہنگی قایم کر سکا۔ (رَبَّنَآ اٰتِنَا فِی الدُّنْیَا حَسَنَةً وَّفِی الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً) لیکن اس کے برخلاف یورپ نے اپنے آپ کو مادی زندگی کی لذتوں میں ایسا منہمک کر لیا کہ وہ بجائے خود مقصود بن گئیں۔ اقبال کو اہلِ یورپ سے شکایت ہے کہ انھوں نے ذہنی تربیت کے ساتھ دل کی تربیت کی طرف توجہ نہیں کی۔ ظاہر پر نظر ایسی جمی کہ باطن نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ فرنگی تہذیب مادی آسائشوں پر ایسی فریفتہ ہوئی کہ روحانی زندگی کے تقاضے پس پشت ڈال دیے گئے۔ اقبال یورپ کی عقلیت کو جو عقیدت سے یکسر عاری ہے، تاریخ کی تخلیقی رو کا مخالف سمجھتا ہے اور اس کا خیال ہے کہ خالص مادیت کی بنیادوں پر کسی تہذیب کو استحکام نصیب نہیں ہو سکتا۔ وہ مغربی تہذیب پر اس طرح تنقید کرتا ہے:

یورپ میں بہت روشنیِ علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیمِ مساوات
بے کاری و عریانی و میخواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم
حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات

اقبال مشرق و مغرب کی زندگی کا رمز شناس تھا۔ وہ استعارے کی زبان میں

کہتا ہے کہ میں نے مشرق اور مغرب کے میخانوں کی سیر کی ہے اور ان کے طور طریقوں اور رنگ ڈھنگ سے بخوبی واقف ہوں۔ مشرق میں اُن محرکاتِ حیات کی کمی ہے جو انسانی قافلے کو کشاں کشاں آگے کی طرف بڑھا لے جائیں اور مغرب میں محرکاتِ حیات تو موجود ہیں لیکن بے مقصدی کے باعث منزل کا پتا نہیں۔ مشرق میں ساقی نہیں اور مغرب کی صہبا بے مزا ہے۔ جب تک ساقی کی حوصلہ مندیاں اور ذوقِ صہبا ایک جگہ جمع نہ ہو جائیں اس وقت تک میخانۂ حیات آباد و بارونق نہیں ہو سکتا۔ مشرق اور مغرب کی موجودہ ذہنیت کا نقشہ وہ ان الفاظ میں کھینچتا ہے:

بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق و مغرب کے میخانے
یہاں ساقی نہیں پیدا وہاں بے ذوق ہے صہبا
لبالب شیشۂ تہذیب حاضر ہے مے لا سے
مگر ساقی کے ہاتھوں میں نہیں پیمانۂ اِلّا

دوسری جگہ کہتا ہے:

مردہ لادینیِ افکار سے افرنگ میں عشق
عقل بے ربطیِ افکار سے مشرق میں غلام

انسانی فطرت کو صرف نفی سے کبھی اطمینان حاصل نہیں ہو سکتا۔ وہ اثبات کے آغوش ہی میں اپنے داعیات اور تقاضوں کی تکمیل کرتی ہے:

در مقامِ لاینا ساید حیات
سوے اِلّا می خرامد کائنات

جدید تمدن کی سب سے بڑی بدنصیبی اور نارسائی یہی ہے کہ اس نے عقل کو بے زمام چھوڑ دیا ہے کہ جدھر چاہے جائے اور جو چاہے کرے۔ اس تمدن کے سائے میں اخلاص و عقیدت کے نازک پودے کبھی نہیں پنپ سکتے۔ جب تک عقل کی بے راہ روی پر اخلاقی پابندیاں عائد نہیں ہوں گی اور عشق و عقیدت کو ان کا کھویا ہوا مقام نہیں ملے گا، اس وقت تک انسانیت بھٹکی بھٹکی پھرے گی اور زندگی کا ارتقا نامکمل رہے گا۔

عقل کی بے زمامی اور عشق کی بے مقامی کے باعث نقش گرِ ازل کا نقش ناتمام ہے۔ عقل کی بے راہ روی کو دور کرد تو عشق کو اپنا مقام حاصل کرنے کا موقع ملے :

عقل ہے بے زمام ابھی عشق ہے بے مقام ابھی
نقش گرِ ازل ترا نقش ہے نا تمام ابھی

اقبال کو یہ حقیقت تسلیم کرنے میں مطلق تامل نہیں کہ اہلِ یورپ کے پاس چشمِ نگراں تو ہے لیکن ان کی بڑی محرومی یہ ہے کہ وہ دلِ بیدار سے بے گانہ ہیں :

دلِ بیدار ندادند بہ دانائے فرنگ
ایں قدر ہست کہ چشمِ نگرانے دارد

غرض کہ اقبال کو مغربی تہذیب سے یہ شکایت ہے کہ وہ اس باطنی سرچشمے کو صاف نہیں کرتی جس سے انسانی اعمال و افکار پھوٹتے ہیں اور صرف خارجی اور ظاہری فلاح و بہبود تک اپنی نظر کو محدود رکھتی ہے۔ اگر تہذیبِ فرنگی نے اخلاقی قدروں کو پامال نہ کیا ہوتا تو وہ حقیقت میں اسلامی تہذیب کا تکملہ ہوتی؛ اس لیے کہ اس کی بدولت انسانی قوتِ امادی کی کارفرمائیاں اور اس کی تسخیر حوالی کی صلاحیتیں قدیم تہذیبوں کی نسبت ہزارہا گنی زیادہ ہیں۔ لیکن اس قوتِ تسخیر کے ساتھ قلبِ سلیم نہیں جو اخلاقی اثبات اور روحانی نشو و نما کا ضامن ہے :

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا
اپنی حکمت کے خم و پیچ میں اُلجھا ایسا آج تک فیصلۂ نفع و ضرر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا

اقبال کے نزدیک اسلامی تہذیب کا یہ کارنامہ تھا کہ اس نے کلاسکی سکون آفرینی کے نظریے کی جگہ حرکت اور حرارت کے اصول کو زندگی کا رہبر بنایا۔ استقرائی طریقِ فکر سے عوارضِ فطرت اور تاریخِ انسانی کا صحیح علم ممکن ہوا اور عالمِ محسوس کی تسخیر کے ساتھ ساتھ معنوی زندگی کے تقاضے نظر انداز نہیں کیے گئے۔ اسلامی حکما نے کلاسکی منطق کے اصول کی تردید کی۔ نظام، امام ابن تیمیہ اور ابنِ حزم نے علم کا ماخذ احساس و شعور کو

قرار دیا اور استقرا کو استدلال کا قابلِ اعتماد طریقہ تسلیم کیا۔ اسی طرح البیرونی اور الکندی نے بھی مشاہدے اور استقرا کے ساتھ تجربی طریقِ تحقیق پر بہت زور دیا[1]۔ جاحظ اور ابن مسکویہ نے نباتی اور حیوانی زندگی کے مشاہدے سے اصولِ ارتقا کی طرف سب سے پہلے اشارے کیے اور استقرائی طریق سے اپنے نتائج اخذ کیے اور ابنِ خلدون نے انسانی تاریخ میں استقرائی طریقِ تحقیق کو سب سے پہلے استعمال کیا اور جو نتائج اخذ کیے وہ فلسفۂ تمدن کے لیے بالکل نئے تھے۔ چنانچہ اس ضمن میں جو کچھ اس نے کہا اس کی نسبت اس سے پیشتر کلاسکی مفکروں میں سے کسی نے اشارہ تک نہیں کیا تھا۔ اس نے تاریخ عالم کو مسلسل اجتماعی حرکت و ارتقا سے تعبیر کیا اور تغیر کو اس تخلیقی تحریک کا سبب قرار دیا جس میں انسانی اختیار کی کارفرمائی موجود رہتی ہے۔ پھر اس کے علاوہ علم حساب کے بجائے علم جبر و مقابلہ کی طرف اسلامی حکما نے جو خاص توجہ کی، اس کی وجہ بھی کائنات کا وہ مخصوص نقطۂ نظر تھا جو اسلامی تہذیب و تصورات میں مضمر تھا۔ ان کے نزدیک کائنات کا تصور بندھا ٹکا اور معین نہ تھا بلکہ وہ 'متواتر' ہونے' کے عمل سے عبارت تھا۔ اس خیال کی کوئی اصلیت نہیں کہ تجربی طریقِ تحقیق کو سب سے پہلے اہلِ یورپ نے دریافت کیا۔ اسلامی حکما میں ابنِ حزم اور ابن الہیثم نے تجربی طریقے پر بہت پہلے اپنی کتابیں شایع کر دی تھیں اور اندلس کی جامعات کے توسط سے ان کی بھنک مغربی اہلِ فکر کے کانوں تک پہنچ چکی تھی۔ چنانچہ اس کے علم بردار راجر بیکن نے اندلس کی اسلامی درس گاہوں سے استفادہ[2] کیا اسلامی

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۱۲۳۔

[2] ایک عیسائی مورخ نوفل طرابلسی نے اپنی کتاب "ضاجۃ الطرب فی تصدمات العرب" میں اس مسلمان عالم کا نام بھی بتایا ہے جس کی کتابوں سے راجر بیکن نے استفادہ کیا تھا۔ وہ لکھتا ہے: وروجر بیکن الشھیر فان ماحصلہ من المعارف فی الکیمیا والفلسفۃ والریاضیات انما استحصلہ من کتبھم وقد اقتبس

(باقی اگلے صفحہ پر)

کما نے مشاہدہ، تجربہ اور پیمائش کو ظن و تخمین پر جو ترجیح دی وہ یونانی اثر کے تحت نہ تھی بلکہ
حقیقت یہ ہے کہ وہ ایسا اس وقت کر سکے جب انھوں نے یونانی اثرات کی ان تہوں کو اپنے

(بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

من اقوال الحسن ولعله الخازن الاندلسی۔ (" اور راجر بیکن مشہور کو جو کچھ علم کیمیا و فلسفہ اور ریاضیات میں حاصل ہوا وہ انھیں (عربوں) کی کتابوں سے حاصل ہوا اور اس نے حسن کے اقوال سے اقتباس کیا ہے۔ شاید یہ حسن الخازن اندلسی ہیں۔")

ڈاکٹر گستاؤ لیبان اپنی کتاب 'تمدنِ عرب' میں اس مسئلے کی نسبت یوں رقم طراز ہے:

"عربوں کے اندلس میں دسویں صدی میں ہونے کی بدولت یورپ کے ایک گوشے میں علوم و ادب کا وہ چرچا باقی رہا جو ہر جگہ یہاں تک کہ قسطنطنیہ میں بھی متروک ہو گیا تھا۔ اس زمانے میں بجز عربی سرزمینِ اندلس کے اور کوئی مقام نہ تھا جہاں علوم کا تحصیل کرنا ممکن ہو اور یہیں وہ خاص اور معدود اشخاص جن کو علم کا شوق تھا تحصیل کے لیے آتے تھے۔ ایک اختلافی روایت کی رو سے جس کا غلط ہونا اب تک ثابت نہیں ہوا ہے، گربرت نے جو ۹۹۹ء میں سلوسٹر دوم کے نام سے پوپ بن گیا، یہیں علم حاصل کیا تھا۔ جس وقت اس نے اپنے علم کو یورپ میں اشاعت دینا چاہا تو وہ اہلِ یورپ کو اس قدر خلافِ فطرت معلوم ہوا کہ انھوں نے اس پر شیطان کے مسلط ہونے کا الزام لگایا۔ پندرھویں صدی تک کسی ایسے مصنف کا حوالہ نہ دیا جاتا تھا جس نے محض عربوں سے نقل نہ کیا۔ ماجر بیکن، پیسا کا لیونارڈ، ویلی نو کا آرنو ریمانڈ لل، سنٹ ٹامس، البرٹ بزرگ، قسطنطنیہ کا الفانس دہم یہ سب یا تو عربوں کے شاگرد تھے یا ان کی تصنیفات کے نقل کرنے والے۔" پھر موسیو لیبان لکھتے ہیں کہ "البرٹ بزرگ نے جو کچھ پایا، ابن سینا سے پایا اور سینٹ ٹامس کو اس کا سارا فلسفہ ابن رشد سے ملا۔ ان ہی عربوں کی ترجمہ کی ہوئی کتابوں پر علی الخصوص علمی کتابوں پر پانچ چھ صدی تک یورپ کے کل دارالعلوموں کی تعلیم کا دار و مدار رہا۔ بعض علوم مثلاً طب میں یہ کہا جا سکتا

(باقی اگلے صفحہ پر)

فکر و عمل پر سے ایک ایک کر کے ہٹا دیا جو کچھ عرصے سے جم گئی تھیں اور اصلی اسلامی تعلیم کی طرف رجوع ہو۔ "[1] یونانی اثر سے مسلمانوں کے عملی نقطۂ نظر کو بڑا سخت نقصان پہنچا تھا لیکن بہت جلد وہ اس اثر سے آزاد ہو گئے اور جدید سائنس کی بنا ڈالی :

سورۂ رحمٰن کی آیت شریفہ :

یٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ	اے جنوں اور انسانوں کے گروہ اگر تم سے ہو سکے
اَنْ تَنْفُذُوْا مِنْ اَقْطَارِ السَّمٰوٰتِ وَ	تو آسمانوں اور زمین کے کناروں کے پرے
الْاَرْضِ فَانْفُذُوْا لَا تَنْفُذُوْنَ اِلَّا بِسُلْطٰنٍ	نکل جاؤ لیکن تم نہیں نکل سکتے بغیر قوت کے ۔

کی اقبال نے یہ تفسیر کی ہے کہ صرف علم کے ذریعے انسانی ذہن عالم محسوس کے پرے جا سکتا

(بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

ہے کہ عربوں کا تسلط خود ہمارے زمانے تک رہا ہے، کیوں کہ صدی گذشتہ کے اخیر تک فرانس میں ابن سینا کی تصنیفات پر شرح لکھی جاتی تھیں۔" ص ۵۱۵ ۔

اسی کتاب میں دوسری جگہ موسیو لیبوں لکھتے ہیں :

"عربوں کا طریقۂ تحقیق تجربہ و مشاہدہ تھا۔ برخلاف اس کے زمانۂ متوسط کے یورپ کا طریقہ اساتذہ کے کلام کو پڑھنا اور ان ہی کی مایوں کو بار بار بیان کرنا تھا۔ ان دونوں میں بہت ہی اصولی فرق ہے اور بلا اس فرق کو مدنظر رکھے ہوئے ہم عربوں کی علمی تحقیقات کی پوری قدر نہیں کر سکتے۔ عربوں ہی نے علمی تحقیقات میں تجربے کو داخل کیا اور ایک زمانۂ دراز تک صرف عرب ہی تھے جو اس طریقے کی قدر جانتے تھے۔ تجربی طریقے نے ان کی تحقیقات میں صحت اور جدت پیدا کر دی تھی جو ان اشخاص کی تحقیقات میں نہیں پائی جاتی جو حوادث کو کتابوں ہی میں دیکھتے ہیں۔ تجربہ اور مشاہدہ کو اقوال اساتذہ کی روشنی کے مقابلے میں تحقیقات علمی کے اصول قرار دینا عموماً بیکن کی طرف منسوب کیا جاتا ہے لیکن اس وقت تسلیم کر لینا چاہیے کہ اس کے موجد عرب تھے۔" (ص ۴۰۰ و ۴۰۱)

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۱۲۱

اور اس پر تصرف حاصل کرسکتا ہے۔ کائنات محدود اشیا کے مجموعے کی حیثیت سے بظاہر خلا میں ایک علاحدہ وجود کے طور پر معلوم ہوتی ہے جو زمانے کے الگ الگ لمحوں کے سلسلے سے بے تعلق ہے، جس کے لیے زمانہ کچھ بھی نہیں اور جس پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ لیکن کائنات کا یہ تصور ذہن کی کسی طرف رہبری نہیں کرتا۔ محسوس زمان و مکاں کی تحدید سے ذہن ہچکچاتا ہے۔ محدود ہونا مثل ایک سنگِ راہ کے ہے جو ذہن کی حرکت کی راہ میں واقع ہو۔ اس سنگِ راہ کے پرے جانا ذہن کے لیے ضروری ہے تاکہ وہ محسوس مکاں کے خلائے محض اور مسلسل زماں پر تصرف پائے[۱]۔ یہ تصرف جو علم (سائنس) کے ذریعے ممکن ہے حفظِ حیات اور خودی کے استحکام کا ضامن ہے:

علم را سامانِ حفظِ زندگی است
علم از اسبابِ تقویمِ خودی است

'جاوید نامہ' میں روحِ رومیؔ اقبالؔ کو اِلَّا بِسُلْطَانٍ کے معنی کی تشریح کرتے ہوئے بتاتی ہے کہ انسان اپنے علم کی قوت سے جہانِ چار سو پر متصرف ہوتا اور خود اپنی پوشیدہ صلاحیتوں کو ظاہر کرتا ہے۔ انسان جب شکمِ مادر سے پیدا ہوتا ہے تو مجبوراً پیدا ہوتا ہے۔ لیکن جب وہ مادی اور روحانی قدروں کی تخلیق کرتا ہے تو اپنے اختیار سے کرتا ہے۔ علم کی قوت ہی سے انسان میں جانِ بیدار پیدا ہوتی ہے جو عالمِ کائنات کو لرزہ براندام کر دیتی ہے:

گفت اگر سلطاں ترا آید بدست
می تواں افلاک را از ہم شکست

باش تا عریاں شود ایں کائنات
شوید از دامانِ خود گردِ جہات

در وجودِ او نہ کم بینی، نہ بیش
خویش را بینی ازو او را ز خویش

نکتۂ اِلَّا بِسُلْطَاں یاد گیر
ورنہ چوں مور و ملخ در گِل بمیر

از طریقِ زادن اے مردِ نکو
آمدی اندر جہانِ چار سو

ہم بروں جستن بزادن می تواں
بندہا از خود کشادن می تواں

[۱] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۱۲۵

لیکن ایں زادن نہ از آب و گِل است | داند آں مردے کہ او صاحب دل است
جان بیدارے چو زاید در بدن | لرزہ ہا افتد دریں دیرِ کہن

یونانیوں نے عالم محسوس کے تناسب کے آگے نظر نہیں دوڑائی جو عالم اعیان کے بندھے ٹکے نمونوں کا پابند تھا اور جس میں انسان کی مجال نہ تھی کہ تصرف کر سکے۔ علم ہندسہ میں انھوں نے قیاسی استدلال اور مذہبی مقدمات کے آگے قدم نہیں رکھا اور نہ انھوں نے تجربہ و مشاہدہ کی اہمیت محسوس کی۔ دراصل انھوں نے استقرائی طریق تحقیق سے اسی سے چشم پوشی کی کہ اس کے لیے مشاہدہ و تجربہ ضروری تھا اور سلسلۂ اسباب کا کھوج لگانا پڑتا تھا۔ اس کے برخلاف اسلامی تصور، حرکت ذہنی کے ذریعے لامحدود کا متلاشی رہا۔ طوسی اور البیرونی نے یونانی سکونی ریاضی کے اصول موضوعہ میں انقلاب پیدا کیا اور کائنات کی سکونی تعبیر پر کاری ضرب لگائی اور طبیعی عالم کا نیا نقطۂ نظر پیش کیا[۱] اس کے باعث جدید سائنس کی بنیادیں مضبوط ہوئیں، علم حقائق الاشیا کے نئے دور کا آغاز ہوا اور قدیم علوم کی بنیادیں ہل گئیں۔ اس نئے دور کی یہ خصوصیت ہے کہ تجربہ و تحلیل کی رو سے طبیعی عالم کی تسخیر عمل میں آئی اور انسان نے اپنے علم و اراد سے کائنات پر تصرف حاصل کیا۔ اب کائنات فطرت انسان کو اس طرح دعوت عمل دیتی ہے اور پکار پکار کے کہتی ہے کہ آ، میں تیرے لیے ہوں۔ میرے سینے میں جو اسرار پوشیدہ ہیں وہ سب تیرے اشارۂ ابرو کے منتظر ہیں کہ آشکارا ہوں۔ آ، انھیں آشکارا کر:

دست رنگیں کن ز خونِ کوہسار | جوئے آبِ گوہر از دریا بر آر
صد جہاں در یک فضا پوشیدہ اند | مہرہا در ذرّہ ہا پوشیدہ اند
از شعاعش دیدہ کن نادیدہ را | وانما اسرارِ نافہمیدہ را
تابش از خورشیدِ عالمتاب گیر | برقِ طاق افروز از سیلاب گیر
ثابت و سیّارۂ گردوں وطن | آں خداوندانِ اقوامِ کہن

[۱] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۱۲۵

ایں ہمہ اے خواجہ آغوشش[1] تو اند | پیش خیز[2] و حلقہ در گوشِ تو اند
جستجو را محکم از تدبیر کن | انفس و آفاق را تسخیر کن
چشم خود بکشا و در اشیا نگر | نشہ زیرِ پردہٴ صہبا نگر
صورتِ ہستی ز معنی سادہ نیست | ایں کہن ساز از نوا افتادہ نیست
برق آہنگ است ہشیارش زنند | خویش را چوں زخمہ بر تارش زنند
آنکہ بر اشیا کمند انداخت است | مرکب از برق و حرارت ساخت است
ہمرہانت پے بہ منزل بردہ اند | لیلیٰ معنی ز محمل بردہ اند
علم اسما اعتبارِ آدم است | حکمتِ اشیا حصارِ آدم است

گذشتہ تین چار سو سال میں، جب کہ اسلامی دنیا جمود میں مبتلا تھی، یورپ برابر علمی اور فکری ترقی کرتا رہا اور اس نے ایجاد و تسخیر سے کائناتِ ہستی کے گوشے گوشے پر اپنا سکہ بٹھالیا۔ سائنس شعوری یا غیر شعوری طور پر اس شخص یا جماعت کو قوت عطا کرتی ہے جو اس کے قوانین پر قابو رکھتا ہو۔ اہلِ مغرب کا غلبہ و استیلا محض اتفاقی نہیں بلکہ اس کی تہہ میں وہی بنیادی اسباب کار فرما ہیں جن کے باعث دوسرے تمدنوں کو دنیا میں فضیلت حاصل ہوئی۔ چونکہ جدید یورپی تہذیب بڑی حد تک اس پیغام کی تکمیل ہے جو اسلام نے دیا تھا، اس لیے اقبال اس میں کوئی ہرج نہیں سمجھتا کہ عالمِ اسلامی اس وقت تیزی سے یورپ کی طرف جھک رہا ہے۔ اس وقت وہ جس سرچشمے سے سیراب ہونا چاہتا ہے وہ حقیقت میں وہی ہے جو خود اس کے قلب و ذہن سے اُبلا تھا اور جس نے انسانیت کے ایک بڑے حصے کی ایک زمانے میں آبیاری کی تھی۔ جدید تمدن کے طریقِ فکر و عمل (ٹکنیک) کی نسبت وہ صاف صاف کہتا ہے کہ:

"اس تحریک میں کوئی خرابی نہیں اس واسطے کہ یورپین تہذیب ذہنی اعتبار سے اسلامی تہذیب کے بعض نہایت اہم پہلوؤں کی مزید نشوونما

[1] لونڈی [2] خدمت گار

سے عبارت ہے۔ ہمیں خوف ہے تو یہ ہے کہ کہیں یورپین تہذیب کی ظاہری چمک
دمک ہماری اس تحریک کو روک نہ دے اور ہم اس کی (یورپین تہذیب
کی) حقیقی اندرونی روح تک نہ پہنچ پائیں۔[۵]

جیساکہ ہم نے اوپر بیان کیا یورپین تہذیب کی اصلی روح ایجاد و تسخیر اور اثباتِ خودی میں مضمر ہے جس سے انسان کو کائنات میں ایسے تصرفات حاصل ہوئے جو پہلے کبھی نہ ہوئے تھے۔ اور یہ سب کچھ کرشمہ ہے استقرائی تحقیق کا جس نے آدمی کو ایک تجربے سے دوسرے تجربے تک پہنچایا۔ ان تجربوں پر جو علمی اصول مبنی تھے ان سے انسان میں یہ قابلیت پیدا ہوئی کہ وہ ذہنی طور پر اپنے تئیں مرکوز کر کے آگے بڑھے اور فطرت کو اپنے قوانین کی گرفت میں لائے۔ مشاہدے اور تجربے کے ذریعے تصرف و ایجاد کی بے پناہ قوتیں سوتے سے جاگ اٹھیں اور انھوں نے ایک ایک کر کے ان سب رکاوٹوں کو دور کر دیا جو انسان کے لیے سنگِ راہ تھیں اور جن کی وجہ سے اشیا کے تعلقات میں بے توازنی اور عدمِ آہنگی پیدا ہوتی تھی۔ لیکن جدید یورپین تہذیب کی بڑی کوتاہی یہ ہے جسے بعض مغربی اہلِ فکر بھی تسلیم کرتے ہیں کہ روحانی اور اخلاقی قدروں کی پامالی کے باعث اس کا توازن بگڑ گیا اور اس کو اس بات کا احساس باقی نہ رہا کہ آخر عمل کی یہ ساری مجنونانہ تگ و دو کس لیے ہے؟ کیا یہ مقصود بالذّات ہے؟ کیا زندگی کا مقصد افادہ اور لذّت کے حاصل کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں؟ عمل کی جدوجہد انسانی بہتری کے لیے ہونی چاہیے۔ بہتری صرف مادی نہیں ہوتی بلکہ مادّی کے ساتھ اخلاقی اور روحانی بھی ہوتی ہے۔ بغیر اخلاق کے انسان مادّی زندگی سے ماورا نہیں جاسکتا اور اپنے پوشیدہ امکانوں کو پوری طرح نہیں ظاہر کرسکتا۔ جب تک انسانوں کے اخلاق بلند نہ ہوں، اس وقت تک باوجود مادّی مرفہ الحالی کے ان کی زندگی پست رہے گی۔ ویسی ہی پست اور بے مدعا جیسے حیوانوں کی زندگی، کیوں کہ اگر علم، محبت و عقیدے سے عاری ہو اور اس کا مطمحِ نظر انسانی خدمت کا جذبہ نہ ہو تو وہ

[۵] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۷۔

بجائے نعمت کے لعنت بن سکتا ہے۔ جیسا کہ مولانا رومؒ نے فرمایا ہے:

علم را بر تن زنی مارے بود
علم را بر دل زنی یارے بود

یہ سچ ہے کہ جدید سائنس نے آدمی کو فطرت کی غلامی سے بڑی حد تک آزاد کرایا لیکن وہ اس کو خود اس کے نفس کی غلامی سے آزاد نہ کرا سکی جو بڑی ہی بُری غلامی ہے۔ اس لیے کہ اس کی ساری نامرادیوں کی بنا یہی ہے اور یہ بات سائنس کے بس کی ہے بھی نہیں۔ سائنس کا مقصد یہ نہیں کہ حقائق کی باطنی کیفیت ہم پر منکشف کرے۔ وہ تجزیہ و تحلیل سے یہ بتاتی ہے کہ اشیا باہم کس طرح مربوط ہیں۔ حقیقت کا مکمل علم اس وقت تک نہیں حاصل ہو سکتا، جب تک کہ حسی تجربے اور استقرائی طریقِ کار کے ساتھ وجدان کی رہبری شامل نہ ہو۔ سائنٹفک علم میں آپ کو اخلاقی قدریں نہیں ملیں گی۔ ان کے لیے مذہب و عقیدت کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جن کے بغیر زندگی بے معنی رہتی ہے اور جب تک علم و عقیدت کا امتزاج نہ ہو، صالح تمدن نہیں پیدا ہو سکتا۔ جدید تمدن کی بقا اس میں ہے کہ وہ خارجی عالم کی تسخیر کے علاوہ باطن کی دنیا کا بھی رمز شناس بنے۔ اقبالؔ کے فلسفۂ تمدن کا سنگِ بنیاد عقل و عشق کا امتزاج ہے۔ عقل کی بے راہ روی کا علاج بس عشق ہے۔ اس کے بغیر خودی غیر خود سے محبت نہیں کر سکتی جس کے بغیر پائدار اور صالح تمدن ممکن نہیں۔ مغربی تہذیب اس وقت باوجود اپنی ساری ترقیوں کے وحدتِ فکر و عمل سے محروم ہے اور بے مقصدی کی وادی میں اس کا قافلہ سرگرداں ہے:

تہی وحدت سے ہے اندیشۂ غرب
کہ تہذیبِ فرنگی بے حرم ہے

فرنگی تہذیب کی نارسائی یہ ہے کہ وہ بے حرم ہے۔ اس بے مقصدی کے انتشار کو دور کرنے کے لیے اندیشۂ غرب کو اصولِ وحدت درکار ہے تاکہ وجدان و ایمان جو عشق ہی کی خاص شکلیں ہیں عقل کی رہنمائی کا فرض ادا کریں۔ عالمِ اسلامی میں بھی بغاوتِ خرد کے آثار نمایاں ہیں۔ یہاں بھی خرد کی بغاوت کو ولایتِ عشق کی سپاہِ تازہ

سے فرو کیا جا سکتا ہے:

سپاہِ تازہ برانگیزم از ولایتِ عشق
کہ در حرم خطرے از بغاوتِ خرد است

اقبال کے نزدیک مغربی تہذیب کی سب سے بڑی کوتاہی یہ ہے کہ وہ اپنے علم و دانش کو نوعِ انساں کی تباہی کے لیے استعمال کر رہی ہے۔ اس کا علاج بس یہ ہے کہ وہ عقل کی آزادی پر دل کی روک لگائے۔ بغیر اس کے وہ خود بھی تباہی کے گڑھے میں گرے گی اور دوسروں کو بھی اس میں گرائے گی:

دانشِ افرنگیاں تیغے بدوش ‌ ‌ ‌ در ہلاکِ نوعِ انساں سخت کوش
عقل اندر حکمِ دل یزدانی است ‌ ‌ ‌ چوں ز دل آزاد شد شیطانی است

ہم نے اب تک اقبال کے فلسفۂ تمدن کا جو تجزیہ پیش کیا اس میں نظری اصول سے بحث تھی۔ اب ہم یہ بتائیں گے کہ اگر ان نظری اصولوں کو اداروں کا عملی جامہ پہنایا جائے تو تمدن کی کیا شکل پیدا ہوگی۔ دراصل ہر تمدن کا ایک مخصوص طریقِ فکر و عمل (ٹکنیک) ہوتا ہے جو اس کے سیاسی، معاشی اور صنعتی اداروں میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اقبال کے اصولِ تمدن کس نوعیت کے اداروں کے حریف ہو سکتے ہیں۔

مملکت اور تمدّن

انسان کی اجتماعی زندگی کا تین شعبوں کے تحت مکمل تجزیہ کر سکتے ہیں:

(۱) نظامِ حکومت، (۲) نظامِ معیشت اور (۳) تدبیرِ منزل۔

متمدن انسان کسی نہ کسی نظامِ حکومت کے تحت زندگی بسر کرتا ہے۔ ضروری ہے کہ اس کا دنیا کی کسی نہ کسی مملکت (اسٹیٹ) سے تعلق ہو۔ مملکت کے ذریعے ہماری زندگی کی ایک اہم اور فوری ضرورت پوری ہوتی ہے۔ اگر مملکت نہ ہو تو حقوق و فرائض کی دنیا افراتفری میں مبتلا ہو جائے۔ جدید سیاسی تصوّرات کے مطابق مملکت انسانوں کی ایک ایسی جماعت ہے جو کسی معین علاقے میں قانونی اغراض کی تکمیل کے لیے منظم ہو اور جس میں حاکم اور

محکوم کا تعلق عادتاً پایا جاتا ہو۔ مملکت کا خارجی مادّی پہلو یہ ہے کہ وہ دنیا کے کسی نہ کسی مخصوص گوشہ یا رقبے میں ہوتی ہے کہ بغیر اس کے ہم اس کا تصور ہی نہیں کر سکتے۔ چنانچہ ایک ایسی جماعت جو منظم ہو لیکن کسی مخصوص خطّے پر یک جا آباد نہ ہو جدید سیاسی اصطلاح کے مطابق مملکت نہیں کہی جا سکتی۔

مملکت کے قیام کے لیے ظاہر ہے کہ انسانوں کی یک جا آبادی لازمی چیز ہے اور اس میں نظم و وحدت کا ہونا بھی ضروری ہے۔ مملکت افراد کو اپنے ضبط و نظم کا پابند کرتی ہے لیکن وہ خود کسی دوسرے مقتدر کی تابع فرمان نہیں ہوتی۔ ہر مملکت کے لیے خارجی سیاسی اثرات سے کامل طور پر آزاد ہونا ضروری ہے۔ اگر وہ کسی دوسری مملکت کے ارادے کی پابند ہوگئی ہو تو اس پر اصطلاحاً مملکت کے لفظ کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔ مملکت اپنے منشا کو موثر بنانے کے لیے اپنا در و بست جن افراد کے سپرد کرتی ہے وہ حکومت (گورنمنٹ) کہلاتے ہیں۔ حکومت کا فرض ہے کہ وہ مملکت کے ارادے اور مرضی کو عملی جامہ پہنائے۔ حکومتوں میں آئے دن تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں لیکن مملکت اس وقت تک قایم و برقرار رہتی ہے جب تک کہ خارجی اثر یا اندرونی انتشار سے اس کی وحدت کو صدمہ نہ پہنچے اور اس کے تسلسل میں رخنہ نہ پڑے۔

جدید مملکت کی خصوصیات یہ ہیں:

(۱) مذہب و اخلاق سے بے تعلقی۔ (۲) ہمہ گیر ہونا اور
(۳) وطنیت کے تصور سے تقویت حاصل کرنا۔

اب ہم ان تینوں خصوصیات کے متعلق اقبال کے خیالات پیش کرتے ہیں۔ اس ضمن میں یہ بات پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ اقبال کے تمام تر خیالات کا سرچشمہ اسلامی تعلیم ہے۔ وہ انسانی تمدن کے کسی شعبے کے متعلق جب کبھی اظہارِ خیال کرتا ہے تو اس کے ذہن میں کوئی نہ کوئی اسلامی اصول ہوتا ہے جس کی کسوٹی پر وہ جدید تمدن کے اداروں کو پرکھنے کی کوشش کرتا ہے۔

جدید مملکت کا دعویٰ ہے کہ وہ مذہب کے معاملے میں بالکل غیر جانب دار ہے۔ اس کو اس امر سے بحث نہیں کہ اس کے ارکان کا مذہب کیا ہے، وہ کس کی عبادت کرتے ہیں اور کیوں؟ مملکت کے افراد کا ہم مذہب ہونا بھی کچھ ضروری نہیں۔ جب تک لوگ اپنی شہری

ذمہ داریوں سے کما حقہٗ عہدہ برآ ہوں مملکت ان سے یہ نہیں دریافت کرتی کہ تم کس خاص مذہب یا نظامِ اخلاق کی پیروی کرتے ہو۔ جدید مملکت نہ صرف مذہب بلکہ اخلاقی بندھنوں سے بھی اپنے آپ کو آزاد تصور کرتی ہے۔ مملکت کے اس تصور کا سب سے پہلا علم بردار میکیاولی ہوا ہے جس نے سیاست کو مذہب و اخلاق سے جدا رکھنے کی تعلیم دی۔ اس نے مملکت کے تصور کو اس طور پر پیش کیا جیسے کہ وہ جدید دُنیا کا بُت ہو۔

میکیاولی کے پیشِ نظر سولھویں صدی عیسوی کی عیسائیت تھی جس میں یقیناً کسی ذی فہم اور ہوش مند شخص کے لیے روحانی تشفی کا سامان مشکل ہی سے مل سکتا تھا۔ پھر اس کے سامنے شہنشاہیت اور پاپائیت کی دائمی جنگ اور خود کلیسائی اداروں کے اندرونی انتشار اور زبوں حالی کے مناظر بھی تھے جن کے باعث اس نے مذہب و اخلاق کی اجتماعی حیثیت سے انکار کیا اور سیاست سے ان کا دور رہنا ہی مناسب سمجھا۔ میکیاولی نے صاف کہا کہ افراد چاہیں تو نجی طور پر مذہب و اخلاق کی پابندی کر سکتے ہیں لیکن مملکت کو ان سے بالاتر ہونا چاہیے۔ مملکت کا فرض ہے کہ وہ اپنے بقا و استحکام کی خاطر قوت و اقتدار کے حصول کے لیے کوشاں رہے، چاہے وہ کسی طور پر بھی حاصل ہو۔ ہاں اگر مذہب و اخلاق سے سیاسی فوائد کے حصول میں مدد ملتی ہو تو عارضی طور پر انھیں اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ میکیاولی نے اس ابن الوقتی کی حکمتِ عملی کو عین سیاست بتایا جس پر ہر کامیاب مدبر اور سیاست کار کے لیے عمل کرنا ضروری ہے۔ پچھلی چار صدیوں میں میکیاولی کی تعلیم کو یورپ میں جو قبولِ عام نصیب ہوا اس کی وضاحت کی یہاں ضرورت نہیں۔ اس باطل پرست فلارنساوی حکیم کی تعلیم نے حیلہ اندازی کو فنِ لطیف بنا دیا اور سچ اور جھوٹ کو ایک صف میں لا کھڑا کیا۔ اقبال نے 'رموزِ بے خودی' میں اس کی نسبت اس طرح ذکر کیا ہے :

آں فلارنساویِ باطل پرست — سرمۂ او دیدۂ مردم شکست
نسخۂ بہرِ شہنشاہاں نوشت — در گِلِ ما دانۂ پیکار کشت
فطرتِ او سوے ظلمت بردہ رخت — حق ز تیغِ خامۂ او لخت لخت

بُت گری مانندِ آزر پیشہ اش | بست نقشِ تازۂ اندیشہ اش
مملکت را دینِ او معبود ساخت | فکرِ او مذموم را محمود ساخت
بوسہ تا بر پائے ایں معبود زد | نقدِ حق را بر عیارِ سود زد
باطل از تعلیمِ او بالیدہ است | حیلہ اندازی فنے گردیدہ است
طرحِ تدبیرِ زبوں فرجام ریخت | ایں خسک در جادۂ ایام ریخت

نشاۃِ ثانیہ کے بعد یورپ کے اہلِ علم کی ذہانت و طباعی ایسے امور کے دریافت کرنے میں صرف ہونے لگی جو مملکت کو قوی کرنے والے اور اس کی جنگی قوت میں اضافہ کرنے والے تھے، چاہے ان کو برتنے میں انسانی اخلاق کا خون ہی کیوں نہ کرنا پڑے میکیاؤلی نے زمانہ پرستی کو اصول بنا دیا اور مملکت کو حق دے دیا کہ وہ اپنے استحکام کے لیے جو ذرائع بھی استعمال کرے وہ جائز ہیں اس لیے کہ اصل چیز مقصد ہے نہ کہ ذریعہ۔ اگر کوئی مدبّر اپنے اخلاقی اصول کی وجہ سے مملکت کو تھوڑا سا بھی عارضی نقصان پہنچاتا ہے تو میکیاؤلی کے نزدیک وہ مجرم ہے۔ میکیاؤلی نے اپنے خیالی بادشاہ کے لیے جو آزادیاں روا رکھی تھیں وہ تھوڑے دنوں بعد یورپ کے مطلق العنان حکمرانوں اور بعد میں جمہوری حکومتوں کا طرۂ امتیاز بن گئیں جن کے خلاف ضمیرِ انسانی کو اپنی آواز بلند کرنی پڑی۔

یونان اور روما میں مذہب و سیاست کو ایک دوسرے سے جدا نہیں تصور کیا جاتا تھا۔ درحقیقت مذہب و سیاست کی دوئی عیسائیوں کے ہاتھوں قایم ہوئی جب کہ قیصر اور خدا کے حقوق الگ الگ پورا کرنے کی دعوت دی گئی۔ نشاۃِ ثانیہ تک، باوجود مملکت اور کلیسا کی جدائی کے، یورپ میں عالم گیر سلطنت کا تصوّر کسی نہ کسی شکل میں موجود رہا۔ لیکن لوتھر کی اصلاحِ مذہبی کی تحریک کے بعد مختلف قومی گروہوں نے قیصریت اور پاپائیت کے جوے کو اُتار پھینکا اور جدید مملکتوں نے جنم لیا۔ شروع میں مطلق العنان حکمرانوں نے جدید مملکت کے استحکام کے فرائض انجام دیے اور پھر صنعتی انقلاب کے بعد جمہوریت اور پارلیمانی نظامِ حکومت کو فروغ ہوا۔ مستبد فرمانرواؤں کے نظریۂ 'حقوقِ ربانی' کی جگہ جمہوریت کے نظریۂ 'معاہدۂ عمرانی' کا چلن

ہوا جو جدید عمومیت کا سنگ بنیاد خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن اس تمام عرصے میں حکومت کی سربراہی چاہے مطلق العنان فرمانرواؤں کے ہاتھوں میں رہی ہو یا جمہور کے قبضے میں، ہر حالت میں مملکت کو مذہب و اخلاق سے جدا رکھنے کا میلان قوی سے قوی تر ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ آج نوبت یہ پہنچی ہے کہ مملکت اس امر کی مجاز ہے کہ انسانوں کے بے زبان گلّے کو میکانکی طور پر اپنے قوت و اقتدار سے جدھر چاہے ہانکے۔ اگر مملکت افراد سے قتل و غارت کرانا چاہتی ہے تو ان کو کرنا ہوگا اور اگر وہ مذہب و اخلاق کے سارے ضابطوں کو توڑنے کی دعوت دے تو اس میں بھی کوئی عذر نہ ہونا چاہیے۔ مملکت کی قوت و جبروت کے فلک نما طلسم کو بے بس انسانیت آج غم زدہ آنکھوں سے دیکھ رہی ہے اور چوں نہیں کر سکتی۔

جدید تمدن کا یہ ایک بڑا اہم مسئلہ ہے کہ آیا اجتماعی زندگی اخلاق کی اسی طرح پابند ہونی چاہیے جس طرح افراد کی زندگی؟ تجربہ یہ بتاتا ہے کہ اجتماعی اور سیاسی زندگی اخلاقی قدریں باقی نہیں رہ سکتیں۔ اجتماعی انا عالمگیریت کی تجرید میں ایسا کھو جاتا ہے کہ اس کے اخلاقی محرکوں کے نقوش دھندلے پڑ جاتے ہیں۔ جماعت کو ضمیر کی آواز اتنی صاف نہیں سنائی دیتی جیسی کہ فرد کو۔ میکیاولی کے ہم وطن کیوؔر نے جو مشہور ماہر سیاست گزرا ہے، ایک موقع پر بڑے پتے کی بات کہی ہے۔ اس کا قول ہے کہ:

"اگر ہم اپنی ذات کے لیے وہ سب کریں جو ہم اپنے ملک کے لیے کرتے ہیں تو ہم پرلے درجے کے پاجی اور بدمعاش خیال کیے جائیں"

جماعت کی اخلاقی حس کے کمزور پڑ جانے کی وجہ یہ ہے کہ وہ صرف اپنے ارادے کو موثر بنانا چاہتی ہے، اس کو خیر و شر سے بحث نہیں ہوتی۔ چونکہ وہ اپنے وجود کو مقصود بالذات تصور کرتی ہے اس لیے اخلاقی حیثیت سے اپنے آپ کو آزاد سمجھتی ہے۔ خود غرضی کے مظاہر کی تہہ میں بقائے حیات کی کوشش اور عدم سلامتی کا خوف کام کرتا ہے۔ خود اس کا وجود قوت اور اقتدار کی شدید خواہش کا نتیجہ ہوتا ہے نہ کہ عقل و فکر کا۔

جماعت اپنی ذات پر تنقید نہیں کر سکتی۔ اور اخلاقی عمل اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ انسان خود اپنی ذات پر تنقید نہ کرے اور اس میں اپنی ذات سے ماورا ہونے

کی صلاحیت نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ عقلی اور وجدانی صلاحیت جماعت میں موجود نہیں ہوتی جس کی زندگی کا دار ومدار خود غرضی پر ہے، اس لیے جماعت یا مملکت کا یہ دعوا کہ وہ آخری یا قطعی قدر ہے جو انسانی وجود کو معنی عطا کرتی ہے صحیح نہیں ہو سکتا۔ وہ اپنے آپ کو انفرادی زندگی سے ماورا، ابدی وجود اور قدروں کی حامل تصوّر کرتی ہے جو اخلاق سے بالاتر ہیں۔ اس لیے فرد سے وہ غیر مشروط وفاداری چاہتی ہے۔ لیکن چونکہ جماعتیں بمقابلہ افراد کے مادیت میں زیادہ پھنسی ہوئی ہوتی ہیں اس واسطے فرد بعض اوقات اپنا رشتہ براہِ راست تاریخی قوتوں سے جوڑتا ہے اور اس طرح جماعت سے ماورا ہو کر خود جماعت کی رہبری کرتا ہے مصلحوں اور پیغمبروں کی زندگی میں یہ بات صاف نظر آتی ہے۔ وہ اپنے آپ کو غیر صالح جماعت کی انا سے علاحدہ کر لیتے ہیں، چاہے اس کی خاطر انھیں کتنی ہی کٹھنائیاں کیوں نہ برداشت کرنی پڑیں۔

اس میں شبہہ نہیں کہ کوئی بڑا خیال اس وقت عملی صورت اختیار کرتا ہے جب کہ عوام الناس اس کو اپنی زندگی میں سمونے کو تیار ہو جائیں ورنہ اس کا وجود تجریدی حیثیت سے آگے نہیں بڑھتا۔ اگرچہ مکمل تصور کبھی بھی عملی صورت اختیار نہیں کرتا لیکن پھر بھی جماعتی زندگی اس سے بمقابلہ پیشتر قریب تر آجاتی ہے۔ اس کا انحصار بہت کچھ قائد کی سیرت اور شخصیت پر ہوتا ہے۔ عوام الناس جب کبھی کسی بڑے خیال کو اپنی زندگی میں سموتے ہیں تو اس کی عینی حیثیت کو لازمی طور پر اپنے نیچے معیار پر لے آتے ہیں۔ چنانچہ بڑے بڑے انقلابوں کے بعد اوسط دل و دماغ کے لوگ برسرِ اقتدار آتے ہیں اور وہ انقلاب کے بلند اخلاقی اصولوں کو اپنے معیار پر ڈھال لیتے ہیں۔ اُدھر مصلحوں کی مجبوری یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے اصول کو عام طور پر مقبول بنانے کے لیے ان لوگوں کا تعاون حاصل کرنے کے محتاج ہوتے ہیں جن کے پیشِ نظر سوائے ذاتی فائدے کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ اس طرح اصلاح کی ضرورت برابر جاری رہتی ہے۔ پھر چوں کہ اصلاح کے لیے یہ کافی سمجھا جاتا ہے کہ خارجی احوال میں تبدیلی کر دی جائے تو اندرونی تبدیلی خود بخود پیدا ہو جائے گی، اس لیے جو تبدیلی ہوتی ہے وہ ادھوری ہوتی ہے، بنیادی نہیں ہوتی۔ یہ اخلاقی حقیقت کی پیچیدگی کو سادہ بنانے کی کوشش ہے۔ نتیجہ یہ

ہے کہ انقلاب سے بھی چند ظاہری برائیاں دور ہو جاتی ہیں اور ان سے بڑھ کر دوسری برائیاں اُن کی جگہ جنم لے لیتی ہیں۔ اس طرح یہ محسوس ہوتا ہے گویا انسانی عمل کی اخلاقی آزادی سلب ہو گئی اور تہذیب ایسے چکر میں پھنس گئی جس سے نکلنا ممکن نہیں۔

یورپ میں مذہب و سیاست کی تفریق جس تصورِ حیات کے تحت عمل میں آئی اس کی تہہ میں روح اور مادّے کی ثنویت کا اصول کارفرما تھا۔ روح اور مادّہ یا ذہن اور فطرت کی دوئی یورپ کے صرف مادّی فلسفے ہی میں نہیں ملتی بلکہ تصوریت میں بھی ملتی ہے۔ زندگی کے اس غلط نقطۂ نظر کے باعث انسانیت کا قافلہ مادّیت کے بیابانوں میں آوارہ گرد ہے اور اُسے کچھ پتا نہیں کہ وہ کدھر جا رہا ہے اور کیوں جا رہا ہے؟

زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح سیاست بھی اس کی محتاج ہے کہ اس کی تہذیب کی جائے۔ یہ کام مذہب و اخلاق کے سوا اور کون انجام دے سکتا ہے؟ اسلام نے روح اور مادّے کی طرح ملک و دین کی دوئی کو ختم کر کے زندگی کی فطری وحدت کو قایم و برقرار کیا اور اخلاق و اقتدار کو ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ کر دیا:

بشیری ہے آئینہ دارِ نذیری | یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشیں کا
کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری | اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی

انسانی زندگی ایک ناقابلِ تقسیم وحدت ہے جس کو روح اور مادّے کی ثنویت میں نہیں تقسیم کیا جا سکتا۔ اس کل کو اگر اجزا میں بانٹا جائے تو اس کی اصلی حقیقت مسخ ہو جائے گی۔ ہم اپنے ہر دنیاوی معاملے میں بھی ایک روحانی اور معنوی نقطۂ نظر رکھتے ہیں جو دراصل ہمارے عقائد کا عکس ہوتا ہے۔ اگر نیت کا روحانی سرچشمہ گدلا ہو جائے تو جو اعمال بھی صادر ہوں گے وہ گندے اور خلوص و حقانیت سے معرّا ہوں گے۔ افراد کی طرح اقوام کو بھی اخلاق کا پابند ہونا چاہیے ورنہ اجتماعی اعمال میں پراگندگی لازمی ہے۔ سعی و عمل کی دنیا میں اس کا امکان بظاہر نہیں نظر آتا کہ انسان اپنی اجتماعی زندگی میں اخلاق سے بے نیاز رہ کر انفرادی زندگی میں اس پر عمل کر سکے۔ اگر سیاست میں ظلم اور خود غرضی روا رکھی جائے گی تو ضروری ہے کہ اس تمدن کے سائے میں جو افراد زندگی بسر کرتے ہیں وہ اپنی انفرادی زندگی میں بھی ایک دوسرے کے

ساتھ بے مروّتی اور خود غرضی سے پیش آئیں اور اس طرح اپنے وجود کی معنوی تنظیم کو تہہ و بالا کر دیں۔ ہمارا زندگی کا مخصوص نقطۂ نظر ہمارے سارے اعمال میں موجود رہتا ہے، چاہے ہم چاہیں یا نہ چاہیں۔ سیاست و اخلاق کی تفریق اور بے تعلقی کے باعث جدید تمدن اپنی روحانی قدر و قیمت کھو بیٹھا ہے اور اس کی وجہ سے جو غیر متوازن صورتِ حال پیدا ہو گئی ہے اس کا نقشہ ان اشعار میں کھینچا گیا ہے:

کلیسا کی بنیاد رہبانیت تھی ۔۔۔ سماتی کہاں اس فقیری میں میری
خصومت تھی سلطانی و راہبی میں ۔۔۔ کہ وہ سربلندی ہے، یہ سربزیری
سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا ۔۔۔ چلی کچھ نہ پیرِ کلیسا کی پیری
ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی ۔۔۔ ہوس کی امیری، ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دیں کے لیے نامرادی ۔۔۔ دوئی چشمِ تہذیب کی نابصیری

تمدن کا صحیح توازن اسی وقت قایم رہ سکتا ہے جب کہ امورِ مملکت بھی اسی طرح نظامِ مقاصد کے پابند ہو جائیں، جس طرح افراد اخلاقی اصول پر عمل پیرا ہو کر اپنی مخفی قوتوں اور قابلیتوں کو اُجاگر کرتے ہیں۔ اخلاق و سیاست کی تفریق کسی ایک قسم کے طرزِ حکومت کے ساتھ وابستہ نہیں۔ بلکہ آج ہر قسم کی حکومت میں آپ کو جدید تمدن کا یہ مخصوص منظر نظر آئے گا:

جلالِ بادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

انسانیت کی فلاح اس میں ہے کہ دین و دنیا اور اخلاق و سیاست ساتھ ساتھ رہیں اور قوت و جبروت اور فقر و انکسار ہمرکاب ہوں۔ جنیدی اردشیری کے امتزاج ہی سے ایسا نظامِ فکر و عمل وجود میں آ سکتا ہے جس سے انسانیت اپنی تقدیر کی تکمیل کرے۔ جدید تمدن کی سیاست ایک دیو بے زنجیر ہے کہ جدھر رُخ کرتا ہے اپنے جلو میں تباہ کاریاں چھوڑتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقتدار کے ساتھ امانت کا تصور نابود ہو گیا:

مری نگاہ میں ہے یہ سیاستِ لادیں ۔۔۔ کنیزِ اہرمن و دوں نہاد و مردہ ضمیر

ہوئی ہے ترک کلیسا سے حاکمی آزاد
فرنگیوں کی سیاست ہے دیو بے زنجیر

اخلاقی پابندیوں سے آزادی کا یہ نتیجہ ہے کہ آج مملکت اپنے آپ کو ہمہ گیر خیال کرتی ہے۔ وہ چاہتی ہے کہ فرد اس کی خاطر اپنے آپ کو بالکل مٹا ڈالے اور اپنی تمام خواہشوں کو اس کی مشیت کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھا دے۔ اس کا جینا اور مرنا اسی کی خاطر ہو۔ مانگے تو اس سے مانگے اور جھکے تو اسی کے آگے جھکے۔ جدید مملکت عہدِ حاضر کا سب سے بڑا بت ہے۔ آج وہ فرد سے مکمل وفاداری کا مطالبہ کرتی ہے اور وہی مرتبہ حاصل کرنا چاہتی ہے جو مذاہب میں ذاتِ باری تعالا کو حاصل ہے۔

آج مملکت مقصود بالذات بن گئی ہے۔ جس طرح پرانے زمانے میں وحشی لوگ غیر ذی روح اشیا کی پوجا کیا کرتے تھے اور سمجھتے تھے کہ ان میں کوئی پُراسرار طاقت موجود ہے، اسی طرح آج متمدن انسان نے مملکت کو ایک پوجمان شے (فیٹش) قرار دے لیا ہے۔

اقبال نے مملکت کے اس نئے بت کا پول کھولا ہے۔ اس کے نزدیک اس سارے طلسم کے پیچھے ایک زبردست فریبِ نظر کا حجاب پڑا ہوا ہے۔ اگر پردہ اٹھ جائے تو وہاں کچھ بھی نہیں۔ اپنی نظم 'معزول شہنشاہ' میں جو ایڈورڈ ہشتم کی تخت و تاج سے دستبرداری پر لکھی گئی تھی، اس نے اسرارِ ملوکیت کو اس طرح فاش کیا ہے:

ہو مبارک اس شہنشاہِ نکو فرجام کو
جس کی قربانی سے اسرارِ ملوکیت ہیں فاش
شاہ ہے برطانوی مندر میں اک مٹی کا بت
جس کو کر سکتے ہیں جب چاہیں پجاری پاش پاش
ہے یہ مشک آمیز افیوں ہم غلاموں کے لیے
ساحرِ انگلیس! ماما خواجۂ دیگر تراش

اقبال کے نزدیک بندہ و آقا کی تفریق انسانیت کے لیے فساد کا موجب ہے:

تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے
حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

مملکت کے ہمہ گیری کے دعووں کو اقبال صحیح نہیں سمجھتا۔ مملکت ایک انسانی ادارہ ہے جو انسانوں کی خدمت کے لیے وجود میں آیا ہے۔ وہ مقصود بالذات نہیں کہی جا سکتی۔ مملکت محض اعتباری اور مجازی طور پر مقتدر ہے۔ اس میں الوہیت کی شان پیدا کرنا عقلِ سلیم کے خلاف ہے۔ اس ضمن میں بھی اقبال کے تصورات اسلامی تعلیم سے ماخوذ ہیں۔ اسلام میں امر و اقتدار سوائے خدا کے کسی کو حاصل نہیں جو ازلی اور ابدی اور واجب بالذات ہے۔ وہی کائنات کا حقیقی حکمراں ہے۔ انسانی گروہوں میں جنھیں چاہتا ہے حکومت نوازش کرتا ہے اور جنھیں چاہتا ہے ذلیل و خوار کرتا ہے لیکن وہ یہ سب کچھ اپنے مقررہ قانون کے مطابق کرتا ہے جس میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی۔ سوائے اس کے کائناتِ ہستی میں کوئی مقصود بالذات نہیں۔ مملکتی قانون اس وقت تک قابلِ احترام ہے جب تک کہ وہ حق کے موافق ہے۔ حق قانون سے پیدا نہیں ہوتا، قانون حق پر مبنی ہونا چاہیے جو واجب تعالا کی عین مرضی ہے۔ اس طرح سیاست بھی اخلاق کی پابند ہو جاتی ہے۔

قرآنی تعلیم کی رو سے حکمرانی اور فرماں فرمائی کا حق صرف ذاتِ باری تعالا کو حاصل ہے کہ اس سے بڑھ کر انسانی فکر و عمل کی رہنمائی کوئی نہیں کر سکتا۔ باقی سب پابندیاں اعتباری اور عارضی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان صرف اپنے اخلاقی نصب العین ہی کے آگے غیر مشروط طور پر سرِ تسلیم خم کر سکتا ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے فرعون کی گمراہی یہ تھی کہ وہ دوسرے انسانوں کو اپنی مرضی کا تابع کرتا تھا، حالانکہ انسانی ضمیر صرف ذاتِ واجب تعالا ہی کا تابع فرماں ہو سکتا ہے۔ حضرت موسیٰؑ نے اس کے اس ظلم و استبداد کے بُت کو توڑا اور ضمیرِ انسانی کو آزاد کرایا۔ اِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِی الْاَرْضِ (" فرعون زمین پر سربلند بنتا تھا) اس کے اس علو اور سربلندی کو ضمیرِ انسانی کی آزادی کے آگے بالآخر نیچا دیکھنا پڑا۔ ذاتِ واجب اپنے اقتدار کو انسانوں کے ذریعے ہی سے قایم کرتی ہے۔ چوں کہ انسان کو خلافتِ ارضی کی ذمہ داری سونپی گئی ہے اس لیے ضروری تھا کہ دنیاوی حکمرانی کے فرائض

وہی بجا لائے۔ لیکن یہ کام ایسے افراد اور گروہوں سے لیا جاتا ہے جو اس کی اہلیت رکھتے ہیں اور خاص حالات میں انسانی فطرت کے مطالبوں کو پورا کرتے ہیں۔

اقبال نے اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے نہایت ہی لطیف نکتہ پیدا کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ:

> "اسلام بحیثیت ایک نظامِ سیاست کے اصولِ توحید کو انسانوں کی جذباتی اور ذہنی زندگی میں ایک زندہ عنصر بنانے کا عملی طریقہ ہے۔ اس کا مطالبہ وفاداری خدا کے لیے ہے نہ کہ تخت و تاج کے لیے اور چوں کہ ذاتِ باری تمام زندگی کی روحانی اساس سے عبارت ہے اس لیے اس کی اطاعت کیشی کا در حقیقت یہ مطلب ہے کہ انسان خود اپنی معیاری فطرت (اعلا صفات) کی اطاعت کیشی اختیار کرتا ہے۔"[۱]

سیاسی زندگی میں انسانی فطرت کا مطالبہ عدل و انصاف کو قایم کرنا ہے۔ اس کا قیام جس قسم کے اداروں کے ذریعے ممکن ہو وہ مناسب ہیں۔ بعض اوقات فساد اور نراج کے مقابلے میں انسانی فطرت مطلق العنانی کو ترجیح دیتی ہے اور وہ ایسا کرنے میں بالکل حق بجانب ہے۔ تاریخ ایسی مثالوں سے بھری پڑی ہے کہ لوگوں نے نراج کے ڈر سے مطلق العنانی کے آگے سرِ تسلیم خم کر دیا کیوں کہ اس کے بغیر مفادِ کلّی کی نگہداشت ممکن نہ تھی۔

اقتدار کا یہ نظریہ جدید مملکت کے معاہدۂ عمرانی کے نظریے سے بالکل مختلف ہے، جس کی رو سے مشیتِ عامہ جو کثرتِ رائے سے متعین ہوتی ہے، ملکتی اقتدار کا منبع تصور کی جاتی ہے۔ یہ مشیتِ عامہ سیاہ و سفید کی مالک ہوتی ہے۔ وہ غیر اخلاقی افعال کو اخلاقی اور ناحق کو حق قرار دینے کی بھی اپنے آپ کو مجاز سمجھتی ہے۔ نظریۂ معاہدہ عمرانی کے علم برداروں میں ہابز اور لاک کے علاوہ فرانسیسی مفکر روسو ہے، جس نے عوام کو اقتدار و حقوق کا سرچشمہ قرار دیا۔ اس کی کتاب 'معاہدۂ عمرانی' انقلابِ فرانس کی

[۱] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۱۴۰

انجیل خیال کی جاتی ہے۔ روسو کی تعلیم سے انقلاب فرانس کے بیشتر قائد متاثر تھے۔ اسی تعلیم پر بعد میں جدید جمہوری حکومتوں کا نظام فکر مبنی قرار دیا گیا۔ جب عوام دنیاوی اقتدار کا سرچشمہ ٹھہرے تو ظاہر ہے کہ اکثریت کا حکم چاہے وہ ناواقفیت اور نادانی کے باعث غلطی پر ہی کیوں نہ ہو، مطلق اور بے قید تسلیم کیا گیا اور انسانی ضمیر کی آواز جو ہمیشہ حق و صداقت کی تائید میں بلند ہوتی رہی ہے اور جس پر انسانیت کی سیاسی اور عمرانی ترقی کا دارومدار ہے، اکثریت کے فیصلے کے نیچے دبا دی گئی۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ حکومت کا کوئی طرز مطلق حیثیت نہیں رکھتا۔ ہر قسم کی حکومت اچھی ہو سکتی ہے بشرطیکہ وہ عدل و اعتدال کے اصول پر مبنی ہو اور الٰہی قوانین سے چشم پوشی نہ کرے جو فطری قوانین ہیں اور جنھیں ہر جماعت اپنے مزاج اور اپنے احوال کے مطابق ڈھال سکتی ہے۔ اگر بجائے مشیتِ عامّہ کے یہ تسلیم کیا جائے کہ حاکمیت یا اقتدار کا ماخذ ذاتِ باری ہے تو اس سے انسانی ضمیر کی آزادی کا اصول بھی مسلم رہتا ہے کہ وہ اپنے اعلاترین اوصاف کے ذریعے سے قانونِ الٰہی کی توجیہہ کی مجاز ہے، اور جماعت کی عام ترقی کے راستے بھی مسدود نہیں ہوتے۔ حضرت معین الدین چشتیؒ کی طرف ایک رباعی منسوب ہے جس میں اسوۂ حسینی کی اصول توحید کے مطابق توجیہہ کی ہے اور اسے انسانی ضمیر کی آزادی کے لیے بطور نصب العین پیش کیا ہے:

شاہ است حسین پادشاہ است حسین
دین است حسین دیں پناہ است حسین
سر داد و نداد دست در دستِ یزید
حقّا کہ بنائے لا الٰہ است حسین

اقبال نے بھی اسوۂ حسینی کو آزادی اور حریت کا نصب العین اور لا الٰہ کی بنا قرار دیا ہے:

حریت زاد از ضمیرِ پاکِ او ایں مے نوشیں چکید از تاکِ او
بہرِ حق در خاک و خوں غلطیدہ است پس بنائے لا الٰہ گردیدہ است

امام حسین کے مثالی کردار کی نسبت دوسری جگہ کہا ہے:

غریب و سادہ و رنگیں ہے داستانِ حرم
نہایت اس کی حسین، ابتدا ہے اسماعیل

امام حسین نے عملی طور پر دنیا کو ثبوت دے دیا کہ اسلام کا سچا شیدائی ماسوا اللہ کا کبھی بندہ نہیں ہوسکتا اور اقتدار و جبروت کے آگے کبھی اس کی گردن نہیں جھک سکتی۔ اس کی گردن اگر جھکے گی تو خود اپنی ان صفاتِ عالیہ کے آگے جو ذاتِ واجب کا عکس ہیں:

ماسوا اللہ را مسلماں بندہ نیست — پیشِ فرعونے سرش افگندہ نیست
خونِ او تفسیرِ ایں اسرار کرد — ملتِ خوابیدہ را بیدار کرد
رمزِ قرآں از حسین آموختیم — ز آتشِ او شعلہ ہا افروختیم

اسی مضمون کو دوسری جگہ دہرایا ہے:

آں امامِ عاشقاں پورِ بتول — سروِ آزادے ز بستانِ رسولؐ
اللہ اللہ! بائے بسم اللہ پدر — معنیِ ذبحِ عظیم آمد پسر
بہرِ آں شہزادۂ خیر الملل — دوشِ ختم المرسلیںؐ نعم الجمل
سرخ رو عشقِ غیور از خونِ او — شوخیِ ایں مصرع از مضمونِ او
درمیانِ اُمّت آں کیواں جناب — ہمچو حرفِ قُلْ ھُوَ اللہ در کتاب

اقبال اسی اسوۂ حسینی کو اسلامی فقر اور سرمایۂ شبیری سے تعبیر کرتا ہے جس کی حفاظت اُمّت کا فرض ہے:

اک فقر سکھاتا ہے صیّاد کو نخچیری — اک فقر سے کھلتے ہیں اسرارِ جہاں گیری
اک فقر ہے شبیری اس فقر میں ہے میری — میراثِ سلیمانی، سرمایۂ شبیری

اقبال کے نزدیک مملکتی اقتدار کا ماخذ ذاتِ باری ہے نہ کہ کوئی جماعت، چاہے وہ کسی خاص نقطۂ نظر کے متعلق کتنی ہی اکثریت کیوں نہ رکھتی ہو۔ وہ اصلی حاکم اس کو مانتا ہے جو دنیاوی اعتبارات اور تعقیبات سے پاک اور مطلقِ محض ہے کہ اسی کے آگے فطرتِ انسانی اپنی جبینِ نیاز جھکا سکتی ہے۔ وہی نیکی اور اخلاق کا منبع ہے۔ اس کی عقیدت کے بغیر اجتماعی

مقاصد کھو کھلے اور بے اثر رہیں گے :

سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے بس وہی باقی بُتانِ آزری

جب تک انسان اصولِ توحید سے واقف نہ ہو اُس وقت تک وہ غیراللہ کی زنجیروں کو نہیں توڑ سکتا۔ اسی لاالٰہ کو اقبال نقطۂ ادوارِ عالم اور انتہائے کارِ عالم قرار دیتا ہے کہ بغیر اس کے زندگی سعادتِ ازلی سے ہم آغوش نہیں ہو سکتی۔ اسی میں اجتماعی زندگی کی ناانصافیوں اور مفاسد کے خلاف انقلابی پیغام مضمر ہے۔ خودی اور انفرادی حریت و آزادی بھی اسی پیغام میں اپنا محرک تلاش کرتی ہیں :

تا نہ رمزِ لا الٰہ آید بدست   بندِ غیراللہ را نتواں شکست
نقطۂ ادوارِ عالم لا الٰہ   انتہائے کارِ عالم لا الٰہ
لا و الا احتسابِ کائنات   لا و الا فتحِ بابِ کائنات

دوسری جگہ وہ کہتا ہے کہ حاکمی کے لیے اگر فوج اور زندان و سلاسل معیار ہیں تو یہ بہت پست قسم کے معیار ہیں :

فوج و زندان و سلاسل رہزنی است
اوست حاکم کز چنیں ساماں غنی است

جمال الدین افغانی کی زبانی اس مسئلے کے متعلق یوں کہلوایا ہے :

غیرِ حق چوں ناہی و آمر شود   زور ور بر ناتواں قاہر شود
زیرِ گردوں آمری از قاہری است   آمری از ماسوا اللہ کافری است

لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اقبال ہمیں نراج کے راستے کی طرف لے جانا چاہتا ہے۔ وہ اس کا قائل ہے کہ انسانی فطرت اجتماعی زندگی کی متقاضی ہے۔ انسانوں کے ذہنی اور اخلاقی قوا بغیر مملکت کے وجود کے نشو و نما نہیں پا سکتے۔ جب تک عدل و انصاف کو نافذ کرنے کے لیے کوئی نہ ہو جو مفادِ کلی کی نگہداشت کر سکے، اس وقت تک معاشرہ ترقی تو کجا اپنے آپ کو قایم و برقرار نہیں رکھ سکتا۔ حکومت کسی ایک مخصوص طرز کے ساتھ وابستہ نہیں بلکہ

مختلف حالات کے مطابق مختلف قسم کی حکومتیں ممکن ہیں جو حق اور عدل پر مبنی ہو سکتی ہیں۔ انسانی عمل کے لیے یہ ٹھیک نہیں کہ ہر حالت کے لیے ایک ہی قسم کے محرکات یا اداروں سے کام لیا جائے، بالکل اسی طرح جیسے یہ بھی ٹھیک نہیں کہ عمل کے تنوع میں کوئی متحد کرنے والا حقیقت کا نقطہ موجود نہ ہو جس سے تعدد و تنوع میں ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے اور زندگی ابن الوقتی اور بے اصولے پن کی بھول بھلیوں میں نہیں پھنسنے پاتی۔

اقبال کے نزدیک مملکت کی اطاعت غلامی نہیں بلکہ خود انسانی نفس کے اعلا ترین رجحانوں کی اطاعت ہے، اگر اس سے روحانیت اور اخلاق کی بنیادیں کمزور نہیں ہوتیں جو عالم گیر ہیں۔ اس طرح آدمی، آدمی کا نہیں بلکہ مجرد اصول اور الہٰی قوانین کا تابع دار ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کی انسانیت اور شرافت کو بٹا نہیں لگتا۔ حکمراں کی عزّت و احترام وہ اس واسطے کرتا ہے کہ وہ فطری حقوق اور الہٰی قوانین کا پاسبان ہے، اس لیے نہیں کہ وہ قوت و جبروت کا مالک ہے۔ زندگی کے اس نقطۂ نظر کے باعث اسلامی تاریخ میں آزادی اور خودداری کی روایات کو ہمیشہ قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا گیا اور اس کی بدولت مردِ مومن کی سیرت میں بے نیازی اور بے خوفی ہمیشہ موجود رہی۔ سیرت کے اس اعلا وصف کو اقبال فقر سے تعبیر کرتا ہے جو ہیئتِ سیاسیہ میں حق اور عدل کی خاطر انقلابوں کا محرک بنتا ہے:

فقر کے ہیں معجزات تاج و سریر و سپاہ
فقر ہے میروں کا میر، فقر ہے شاہوں کا شاہ
فقر مقامِ نظر، علم مقامِ خبر
فقر میں مستی ثواب، علم میں مستی گناہ
علم کا موجود اور، فقر کا موجود اور
اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ، اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ
چڑھتی ہے جب فقر کی سان پہ تیغِ خودی
ایک سپاہی کی ضرب کرتی ہے کارِ سپاہ
دل اگر اس خاک میں زندہ و بیدار ہو
تیری نگہ توڑ دے آئینۂ مہر و ماہ

اقبال کے مردِ مومن میں اپنی بے نیازی کے باعث غیر معمولی جرأت ہوتی ہے۔ اس کی اطاعت کسی فرد یا مخصوص نظامِ سیاسی کی اطاعت نہیں بلکہ خود اپنی سیرت کے مخفی صفات کی اطاعت ہے۔ وہ اعلا اور سچی حریت کا علم بردار ہونے کے ساتھ ضبط و تنظیم

اور قیامِ عدل کو اپنے فرائض میں تصور کرتا ہے۔ چوں کہ اس کے دل میں کبھی کسی کا خوف راہ نہیں پاتا اس لیے وہ غیراللہ کے آگے کبھی اپنی گردن خم نہیں کرتا:

ہر کہ حق باشد چو جاں اندر تنش   خم نہ گردد پیشِ باطل گردنش
خوف را در سینۂ او راہ نیست   خاطرش مرعوبِ غیراللہ نیست

حقیقت بیں نظر میں فقر و شاہی دو الگ الگ چیزیں نہیں بلکہ ان دونوں کے ڈانڈے ملے ہوئے ہیں:

نہیں فقر و سلطنت میں کوئی امتیاز ایسا
یہ سپہ کی تیغ بازی، وہ نگہ کی تیغ بازی

اسلامی تاریخ میں یہ امر مسلم رہا ہے کہ حاکم حکمرانی کا مستحق اور اہل اس وقت تک ہے جب تک کہ وہ انسانی صفاتِ عالیہ کا نگہبان ہو اور قوت و اقتدار کو امانت تصور کرتا ہو۔ حضرت صدیقِ اکبرؓ کے خطبے میں بصراحت مذکور ہے:

"ایھا الناس قد ولیت علیکم ولست بخیرکم فان احسنت فاعینونی وان اساءت فقوّمونی، الصدق امانة والکذب خیانة والضعیف فیکم قوی عندی حتیٰ اخذ له حقه والقوی ضعیف عندی حتیٰ اخذ منه الحق۔ اطیعونی ما اطعت اللہ ورسوله فاذا عصیت اللہ ورسوله فلا طاعة لی علیکم۔"

(اے لوگو! میں تمھارا ولی مقرر کیا گیا ہوں۔ میں تم سے بہتر نہیں ہوں۔ اگر میں بھلائی کروں تو مدد کرو۔ اگر میں برائی کروں تو مجھے تنبیہ کرو۔ سچائی امانت ہے اور جھوٹ خیانت۔ تم میں سے جو ضعیف ہے وہ میرے نزدیک قوی ہے۔ یہاں تک کہ اس کا حق دلوا دوں۔ اور قوی ضعیف ہے یہاں تک کہ اس سے غریب کا حق لوں۔ میری اطاعت کرو۔ اس وقت تک جب تک کہ میں اللہ اور رسولؐ کی اطاعت کرتا ہوں۔ اگر

میں اللہ اور اس کے رسولؐ کی نافرمانی کروں تو میری اطاعت تم پر
واجب نہیں۔)

غرض کہ مملکت یا حکومت کا اقتدار اور اس کا ہمہ گیری کا دعوا اسلامی روایات میں ہمیشہ مشروط رہا ہے۔ الحکم للہ اور الملک للہ کا فلسفہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ انسانی صفاتِ عالیہ ہی اس امر کو معین کرنے کی مجاز ہیں کہ کون سا طرزِ حکومت کن حالات کے لیے موزوں اور قرینِ عدل ہے۔ عدل سے مراد ایسا نظامِ حیات ہے جس میں جماعت کے ہر رکن کو اپنی صلاحیتوں کو ظاہر کرنے کا پورا موقع ہو اور وہ اجتماعی زندگی میں وہی حصہ اور مرتبہ حاصل کر سکے جس کا وہ حقیقت میں مستحق ہے۔ بغیر اس کے کوئی مستحکم تمدن اور وسیع تہذیب وجود میں نہیں آسکتی۔

اصول توحید سے افراد میں الٰہی صفات پیدا ہوتی ہیں اور یہی اصول ملتوں کی قوت و جبروت کی ضمانت ہے۔ اقبال کہتا ہے:

ملتے چوں می شود توحید مست — قوت و جبروت می آید بدست
فرد از توحید لاہوتی شود — ملت از توحید جبروتی شود
ہر دو از توحید می گیرد کمال — زندگی ایں را جلال، آں را جمال

اس اصول کو تسلیم کرنے سے سیاست کسی بندھے ٹکے نظامِ فکر کی پابند نہیں رہتی بلکہ زندگی کی طرح وہ مختلف احوال کے ساتھ مطابقت پیدا کر سکتی ہے۔ ہر اجتماعی ادارے کی طرح ہر سیاسی ادارہ بھی ایک نامکمل تصور کا خارجی قالب ہے جو اپنی تکمیل کی منزلیں طے کرتا ہے۔ نامکمل اس واسطے ہے کہ وہ بھی زندگی کی طرح حرکت کی حالت میں ہے۔ اور چوں کہ افراد کو انتخاب و اختیار کا حق ہے کہ وہ اپنی زندگی کے مطابق اپنے اداروں کو ڈھالیں، اس لیے تغیر و انقلاب کا حق خود زندگی کی حرکت میں پوشیدہ ہے۔ لیکن تغیرِ محض کا نتیجہ سیاسی اور اجتماعی اداروں کی ناپائداری اور کمزوری ہوگا، اس لیے ضروری ہے کہ عقل و وجدان کی قوتِ ناظمہ مفادِ کلی کے مدِنظر استحکام و اثبات کی صورتیں نکالتی رہے۔ لیکن جب یہ حالت زندگی کو جمود اور بے حرکتی کی طرف مائل کرتی ہے تو پھر تخلیقی تصورات زور پکڑتے ہیں اور اپنی تکمیل کے لیے انقلاب و تغیر کے متقضی ہوتے ہیں۔ اس طرح افراد کی قوتِ عمل سے معاشرے

میں دائمی طور پر نئے نئے امکانات پیدا ہوتے رہتے ہیں اور حق اور عدل کے اعلا مقاصد کا قیام و بقا ممکن ہوتا ہے۔ اس طرح تہذیب کا حرکی عنصر جماعت کی اس نفسیاتی کیفیت کو ظاہر کرتا ہے جس سے تاریخ کی تخلیق ہوتی ہے۔

عمرانی حقائق کی مختلف شکلیں جن کا اظہار اداروں کے ذریعے ہوتا ہے کبھی اتنی مکمل نہیں ہو سکتیں کہ وہ کلی حقائق پر حاوی ہو سکیں۔ ہر قابلِ احساس حقیقت میں کسی نہ کسی بات کی کمی باقی رہتی ہے جس کی تکمیل کے لیے انسانی جد و جہد درکار ہے اور اس طرح یہ سلسلہ ہر ایسے تمدن میں جاری رہتا ہے جو بے عملی اور جمود کی حالت میں نہ ہو۔ اگر دائمی طور پر عمل کی نئی تحریک نہ ہو تو زندگی کی صلاحیتیں اور انسانی آزادی خود بخود سلب ہو جائے۔ ہمارے وہ سیاسی نظام جنھیں آج مطلق حقائق کے طور پر پیش کیا جا رہا ہے خاص حالات کا نتیجہ ہیں۔ وہ سب کے سب آنی اور فانی ہیں، ان میں کوئی بھی دائمی اور مطلقِ محض نہیں۔ باقی رہنے والی صرف ذاتِ خداوندی ہے۔ 'ضربِ کلیم' میں محرابِ گُل افغان کی زبانی اقبال نے نہایت بلیغ اشعار کہلوائے ہیں۔ محرابِ گُل افغان کہتا ہے کہ افغانستان کی چٹانیں عالمِ سیاست کے عجیب عجیب انقلاب دیکھ چکی ہیں۔ انھوں نے سکندر کو بھی دیکھا اور نادر شاہ کو بھی۔ لیکن فاتحوں نے جو نظامِ حکومت قائم کیے وہ تارِ عنکبوت سے بھی زیادہ کمزور ثابت ہوئے۔ لیکن افغان اور ان کے پہاڑ باقی ہیں اور اللہ کی ذات باقی ہے۔ کائنات میں اسی کا حکم چلتا ہے اور ہمیشہ چلتا رہے گا:

کیا چرخِ کج رو، کیا مہر، کیا ماہ　　　سب راہرو ہیں واماندۂ راہ

کڑکا سکندر بجلی کے مانند　　　تجھ کو خبر ہے اے مرگِ ناگاہ

نادر نے لوٹی دلّی کی دولت　　　اک ضربِ شمشیر افسانہ کوتاہ

افغان باقی، کہسار باقی　　　الحکم للّٰہ، الملک للّٰہ

جدید مملکت کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ اپنے نظامِ فکر کو وطنیت کے اجتماعی فلسفے پر مبنی قرار دیتی ہے۔ وطنیت ہی اس کا دین ہے اور یہی اس کا ایمان۔ اپنے اعمال کو حق بجانب ٹھہرانے کے لیے وہ وطنیت کے جذبے کا سہارا لیتی ہے۔ جب مذہب کا دامن ہاتھ سے چھوٹا تو ضروری تھا کہ کوئی دوسرا مسلک یا زندگی کا نقطۂ نظر اس کی جگہ لیتا۔ چنانچہ

وطنیت کے تصور نے بڑی حد تک اس روحانی اور معنوی خلا کو اہلِ مغرب کی زندگی میں پُر کیا جو مذہب کے ترک کرنے سے پیدا ہوگیا تھا۔ نظری حیثیت سے قومیت کے اصول کا تعلق انسانوں کی سیاسی گروہ بندیوں سے ہے۔ اس کے ذریعے سے اس تاریخی رجحان کا اظہار عمل میں آیا جس کا مقصد مسیحی عالم گیر مملکت کو ٹکڑے ٹکڑے کرکے آزاد اکائیاں یا قومی مملکتیں قائم کرنا تھا۔ اس کی بدولت ایسی نئی سیاسی تنظیم وجود میں آئی جس سے مختلف گروہوں کی نسلی اور لسانی انفرادیت برقرار رکھی جاسکے اور ان میں سیاسی اور معاشی تعاونِ عمل کی راہ پیدا ہو اور سبھوں کی دولت میں اضافہ ہو۔ اس تعاونِ عمل کی بہترین شکل یہ خیال کی جاتی ہے کہ ہر مملکت قوم ہو اور ہر قوم مملکت ہو۔

وطنیت کے تصور کا اظہار سیاست کے ذریعے اٹھارھویں صدی عیسوی کے وسط سے شروع ہوا اور انقلابِ فرانس نے اس تصور کو اور زیادہ قوی کردیا۔ بعد میں وطنیت کا اظہار مخصوص تہذیبوں کی ادبی، تاریخی اور لسانی خصوصیات کے ذریعے سے کیا گیا۔ وطنیت کے جذبے کی ترقی کا نتیجہ یہ ہوا کہ عوام ایک مشترک سیاسی ہیئت میں منسلک ہوگئے اور تاجرانہ نفع پرستی کی گرم بازاری کے لیے اہلِ مغرب کو یہ نئے حالات بہت سازگار ثابت ہوئے۔ شروع شروع میں نشاۃ ثانیہ کے بعد یورپ میں جو جدید مملکتیں قائم ہوئیں انھیں وطنیت کے جذبے سے معاشی مفاد کو فروغ دینے میں بہت کچھ مدد ملی۔ اس جذبے کے نشو و نما میں بادشاہوں کا بڑا حصّہ رہا۔ بالخصوص انگلستان اور فرانس میں قومیت انھیں کے مساعی کی رہینِ منّت ہے۔ بالآخر قومیت کی قبا اہلِ مغرب کے جسموں پر ایسی چست ہوئی کہ اس کو بالکل فطری خیال کیا جانے لگا۔ ہر جماعت قومیت یا وطنیت ہی کی بنیاد پر اپنی سیاسی اور معنوی تنظیم کرنے کی دعوے دار ہوئی۔ قومی اقتدار معاشی قوت و نفوذ حاصل کرنے کا ذریعہ ٹھہرا اور معاشی قوت سے قوموں کے سیاسی اقتدار میں اضافہ ہوا۔ ہر قومی مملکت اپنے معاشی مفاد کو مدِنظر رکھتے ہوئے اپنے مقدر کی تشکیل و تکمیل کے درپے ہوگئی، بلا لحاظ اس امر کے کہ دوسری جماعتوں پر اس کا کیا اثر مرتب ہوگا۔ جب ہر مملکت جو وضع قانون کا حق رکھتی ہے خود ہی اپنے حلقۂ عمل کے حدود کا تعین کرنے لگی تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ وہ اپنے میں اتنی عسکری قوت

پیدا کرنے پر مصر ہوئی جو اُسے اس کی دانست میں دوسری قوموں کی دست درازی سے محفوظ رکھ سکے اور اپنے من مانے حقوق منوا سکے ۔

مملکت کے جدید تصور میں قومی احساس کی کارفرمائی کا بڑا حصہ ہے جس کے باعث ہر چھوٹی سے چھوٹی قوم اپنی علاحدہ سیاسی تنظیم کی دعوے دار ہے۔ آج یہ سیاست کا ایک مسلم اصول موضوعہ مانا جاتا ہے کہ جہاں تک ہو سکے مملکت اور قوم ایک دوسرے سے جدا نہ ہونے پائیں۔ ان کے حدود ایک دوسرے سے الگ نہ ہوں بلکہ ایک ہوں۔ اس میں شبہہ نہیں کہ قوم کا تصور اب تک بہت غیر متعین اور مبہم طور پر استعمال ہوتا رہا ہے، لیکن اس کی تہہ میں اصلی خیال یہ ہے کہ جس جماعت میں لسانی، نسلی اور تہذیبی یگانگت ہو، اس کے لیے بڑی حد تک ضروری ہے کہ اس کے سیاسی اور معاشی مفاد میں اشتراک پیدا کیا جائے۔ چنانچہ جدید قومیت ایک قسم کا نفسیاتی احساس ہے اور مملکت ایک معروضی حقیقت ہے جو اپنے ارادے اور منشا کو عملی جامہ پہنانے کی قوت رکھتی ہے۔ قومی مملکت بہترین سیاسی تنظیم ہے جو اجتماعی زندگی کی سب سے بڑی محرکِ عمل ہے۔ وہ چاہتی ہے کہ سیاست، معیشت اور تہذیب میں خود مکتفی بن جائے اور کسی دوسرے کی دستِ نگر نہ رہے۔ آج اس نے دین و اخلاق کی گدّی پر قبضہ جمایا ہے۔ مملکتی نظم و نسق کی وحدت اور معاشی مفاد کی یکسانیت سے قومیت کے جذبے کو نشو و نما پانے کا پورا موقع ملتا ہے جسے دوسری قوموں سے معاشی مقابلے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ غرض کہ آج قومیت یا وطنیت کا سیاسی تصوّر مملکت کی فطری بنا خیال کیا جاتا ہے۔ اقبالؔ اس تصور کو جو انسانوں کی اجتماعی ہیئت کی مخصوص تشکیل کرنا چاہتا ہے۔ اسلامی روایات اور انسانیت کا نقیض خیال کرتا ہے اور اس نئے بُت کو توڑنا اپنا فرض سمجھتا ہے :

اس دور میں مے اور ہے، جام اور ہے، جم اور | ساقی نے بنا کی روشِ لطف و کرم اور
مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور | تہذیب کے آزر نے ترشوائے صنم اور

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

یہ بُت کہ تراشیدۂ تہذیبِ نوی ہے | غارت گرِ کاشانۂ دینِ نبوی ہے
بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے | اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے

نظارۂ دیرینہ زمانے کو دکھا دے
اے مصطفوی خاک میں اس بُت کو ملا دے

حقیقت یہ ہے کہ موجودہ وطنیت کا جذبہ محض ایک مصنوعی چیز ہے۔ جدید تمدن کے بعض مخصوص حالات نے اس کی پیدائش اور نشو و نما میں مدد دی۔ یہ دعوا کہ جس طرح انسان کو اپنے خاندان یا قبیلے سے محبت ہوتی ہے اسی طرح یہ محبت بڑھ کر قوم و وطن کی محبت بن جاتی ہے، تاریخی اور منطقی طور پر صحیح نہیں۔ خاندان کی محبت ایک قابلِ احساس جذبے کے تحت ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے وطنیت ایک پیچیدہ اور تجریدی احساس ہے جس کو صرف مخصوص تاریخی احوال و معاشی تعلقات کی بدولت جذباتی حقیقت بننے کا موقع ملتا ہے اور جہاں تاریخی حالات موافق نہیں ہوتے وہاں اس کے لیے باوجود معاشی مفاد کی یکسانیت کے جذباتی حقیقت بننے میں بڑی دشواریاں پیش آتی ہیں۔

نسل، زبان، سیاسی و معاشی وحدت اور رسوم و روایات کی یکسانیت وطنیت کے جذبے کے پیدا کرنے میں مدد و معاون ہوتے ہیں لیکن اُن میں سے کوئی عنصر بھی اجتماعی زندگی کی اساس نہیں کہا جا سکتا جس کے بغیر کسی گروہ کی معنوی تنظیم محال ہو۔ در اصل وطنیت کا جذبہ جدید تمدن کی بعض مخصوص ضروریات سے پیدا ہوا۔ اس کی عمر ڈھائی سو برس سے زیادہ نہیں کہی جا سکتی۔ لیکن اس عرصے میں اس نے بے پناہ قوت حاصل کرلی ہے۔ وطنیت اس قوت کو نہایت ہی پست مقاصد کے حصول کے لیے استعمال کرنے میں مطلق تامل نہیں کرتی۔ اس نے من مانے طور پر اپنی زندگی کی قدریں بنائی ہیں، جنھیں وہ حق و باطل کا معیار خیال کرتی ہے۔ اس اندھے جذبے کے تحت قومیں یہ بھول گئیں کہ جس طرح انفرادی زندگی میں خواہشوں اور میلانوں کی تحدید سے اخلاق و تمدن پیدا ہوتے ہیں، اسی طرح جب تک قومیں اپنے اعمال پر تحدید عائد کرنا نہیں سیکھیں گی اس وقت تک دنیا میں امن و عافیت کا قیام ممکن نہیں اور نہ انسانیت کے مقاصد کو فروغ ہو سکتا ہے۔

ہندوستان کے قدیم آریاؤں، یونانیوں اور جاہلیت کے عربوں میں اس قسم کے تصورات ملتے ہیں کہ وہ اپنی زبان بولنے والوں کے علاوہ دوسروں کو وحشی سمجھتے تھے۔
اس قسم کی فوقیت کا احساس اسلام سے قبل اکثر گروہوں میں موجود تھا۔ اسلام نے سب سے پہلے ان نسلی اور نسبی فضیلتوں کو معدوم قرار دیا جن کی وجہ سے شرافت اور بزرگی کسی خاص قبیلے یا گروہ کی طرف منسوب ہونے سے پیدا ہوتی تھی۔ اس نے "اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ" کہہ کر انسانی اعمال کو شرف و احترام کا مستحق ٹھہرایا نہ کہ نسلی و نسبی تعلق کو۔ اسلامی روایات میں وسیع تر انسانیت کا تصور پیشِ نظر رہا نہ کہ مخصوص اور محدود گروہوں کا۔ مخصوص گروہ تو اس لیے پیدا کیے گئے ہیں کہ وہ آپس میں پہچانے جاسکیں۔ جیسا کہ آیتِ شریفہ میں ہے: یٰٓاَیُّھَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰکُمْ مِّنْ ذَکَرٍ وَّاُنْثٰی وَجَعَلْنٰکُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا ("لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور پھر تمھاری گوتیں قبیلے بنائے تاکہ تمھیں ایک دوسرے کی پہچان ہوسکے۔")
حجۃ الوداع کے موقع پر آں حضرت صلعم نے نسل و نسب کے تفاخر کا مسلمانوں میں ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا جبکہ آپ نے فرمایا لیس للعربی فضل علی العجمی ولا للعجمی علی العربی کلکم ابناء آدم وآدم من التراب۔ ("عربی کو عجمی پر اور عجمی کو عربی پر فضیلت نہیں۔ تم سب آدم کی اولاد ہو۔ اور آدم خاک سے بنے تھے"[1])

[1] حدیث شریف میں ہے لا تاتونی بانسابکم وائتونی باعمالکم ("میرے سامنے نسب نہ لاؤ، عمل لاؤ۔") اور حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ کی طرف یہ شعری قول منسوب ہے:

انا ابن نفسی وکنیتی ادبی — من عجم کنت او من العرب
ان الفتیٰ من یقول ھا انا ذا — لیس الفتیٰ من یقول کان ابی

("میں اپنے نفس کا بیٹا ہوں اور کنیت میرا ادب ہے۔ نسب عجمی ہو یا عربی، مضائقہ نہیں۔ جوان وہ ہے جو اپنی ذات کو پیش کرے۔ نہ کہ وہ جو باپ کا نام پیش کرے۔")

وطنیت کی مادی بنیادوں کی جگہ اسلام کی انسانی تحریک اس کے قافلے کو ہمیشہ رواں دواں رکھے گی۔ جن قافلوں کا انحصار ان کے مادی وسائل پر ہوتا ہے وہ منزل پر پہنچنے کے بعد باقی نہیں رہتے اور بعض اوقات راستے ہی میں زمانے کی دست برد کا شکار ہو جاتے ہیں لیکن جس قافلے کی ساری متاع 'بانگِ درا' ہو اس کی معنوی حیثیت طوفان سے بھی برباد نہیں ہو سکتی۔ ایسا قافلہ ہمیشہ اپنا سفر جاری رکھے گا تاکہ انسانیت اس کی آوازِ حق سے بیدار ہوتی رہے۔ ایک منزل پر پہنچنے کے بعد وہ دوسری منزل کا متلاشی رہے گا۔ انسان اپنے وطن اور اپنی قومیں بدلتے رہیں گے، لیکن اس قافلے کا عزم سفر اور اعلانِ حق کی خواہش ہمیشہ برقرار اور انسانی ترقی کی ضامن و محرک رہے گی:

پاک ہے گردِ وطن سے سرِ داماں تیرا
تو وہ یوسف ہے کہ ہر مصر ہے کنعاں تیرا
قافلہ ہو نہ سکے گا کبھی ویراں تیرا
غیر یک بانگِ درا کچھ نہیں ساماں تیرا[1]

اقبال نے اسلام کے رنگ اور نسل اور قوم سے بالاتر ہونے کے متعلق بہت کچھ لکھا ہے۔ وہ وطنیت کے جذبے کو، جو ایک انسان اور دوسرے انسان میں مصنوعی فرق قائم کرتا ہے، بت پرستی سے تعبیر کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی فکر بت گری اور بت پرستی کی ایسی خوگر ہے کہ جب ایک بت ٹوٹ جاتا ہے تو وہ دوسرا نیا بت تراش لیتی ہے۔ نت نئے بت تراشنے کا سلسلہ قدیم زمانے کی طرح آج بھی جاری ہے۔ ان بتوں کی شکلیں کچھ تھوڑی بہت بدل گئی ہوں تو بدل گئی ہوں، ورنہ ان میں کوئی بڑا فرق نہیں۔ آج انسانی

[1] یہ اشعار اس آیت شریفہ کی تفسیر ہیں: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ۔
اس میں امتِ مسلمہ کی وجہِ فضیلت نسل یا وطن نہیں بتائی گئی بلکہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی صلاحیت جو اس کی دعوتِ حق میں ہمیشہ مضمر رہے گی۔

ہوں نے وطنیت کا نیا بُت تماشا ہے جس کے آگے وہ سر بسجود ہیں۔ اس بُت پر بلا تکلف
ں انسانیت کو بھینٹ چڑھایا جا رہا ہے۔ چنانچہ اقبال کا دعوا ہے کہ جس طرح دوسرے
ے توڑے گئے ضروری ہے کہ اس بُت کو بھی توڑا جائے تاکہ انسانیت کی گلو خلاصی ہو:

ہر انساں بُت پرستے بُت گرے ہر زماں در جستجوے پیکرے
ز طرحِ آزری انداخت است تازہ تر پروردگارے ساخت است
اید از خوں ریختن اندر طرب نامِ او رنگ است و ہم ملک و نسب
دمیت کشتہ شد چوں گوسفند پیشِ پاے ایں بُتِ ناارجمند
ے کہ خوردستی زمینائے خلیل گرمیِ خونت ز صہباے خلیل
سرِ ایں باطلِ حق پیرہن تیغِ لا موجود الا ھو بزن

اسلام کی قدیم روایات ہمیشہ انسانیت کے حقوق کی علم بردار رہیں۔ حضرت
ن فارسی رضی اللہ عنہ سے لوگوں نے آپ کے خاندان کی نسبت جب دریافت کیا تو
نے جواب دیا تھا "سلمان ابنِ اسلام"۔ یہ جواب ایک شخص کا جواب نہیں بلکہ ایک
یب کا جواب ہے جو اس نے زندگی کے ایک نہایت ہی اہم مسئلے کو حل کرنے کی
سے دیا تھا۔ اقبال نے اس واقعے کو اپنے اس شعر میں نقل کیا ہے:

فارغ از بابِ دام و اعمام باش
ہم چو سلماں زادۂ اسلام باش

جس طرح اسلام نے خاندانی شرف کو معدوم کر دیا، اسی طرح اس نے آب و گِل
نیلت کو بھی جس سے وطنیت عبارت ہے، اپنے نظامِ اخلاق میں کوئی جگہ نہیں دی۔ اس
شبہہ نہیں کہ انسان کا جس سرزمین سے تعلق ہوتا ہے اس سے وہ مانوس ہو جاتا ہے۔
کی ہر چیز اُسے بھلی معلوم ہوتے لگتی ہے لیکن اس کا مطلب یہ تو ہرگز نہیں کہ انسانی روح
کی پستیوں میں اپنے آپ کو اس طرح سے آلودہ کرے کہ اس کی قوتِ پرواز جاتی رہے۔
، ایرانی اور تورانی کے اعتبارات سے بالاتر خود انسانیت کی معنوی ہستی ہے جو کسی
مین میں مقید نہیں:

یہی مقصودِ فطرت ہے، یہی رمزِ مسلمانی
اخوت کی جہاں گیری، محبت کی فراوانی
بتانِ رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی، نہ ایرانی، نہ افغانی

دوسری جگہ کہا ہے:

فطرت نے مجھے بخشے ہیں جوہر ملکوتی — خاکی ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں پیوند
درویشِ خدا مست نہ شرقی ہے، نہ غربی — گھر میرا نہ دلی، نہ صفاہاں، نہ سمرقند

رنگ و نسل کی تفریق انسانیت کے لیے لعنت ہے۔ جدید سائنس کی ترقی نے قوموں اور ملکوں کے فاصلوں کو معدوم کر دیا ہے۔ آج دنیا بھر کے انسان ایک دوسرے کے اتنے قریب آ گئے ہیں کہ پہلے کبھی نہ تھے۔ آج انسانوں کو ایک دوسرے سے محبت کے جیسے مواقع حاصل ہیں، ان کی نسبت قدیم زمانے میں خواب بھی نہیں دیکھا جا سکتا تھا۔ جو افسانے تھے وہ اب حقیقت بن گئے ہیں۔ ان حالات سے پورا فائدہ نہ اٹھانا انسانیت کی بدنصیبی ہوگی۔ اقبال انسانی اخوت اور محبت کے مقاصد کو ان اشعار میں پیش کرتا ہے:

ہوس نے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے نوعِ انساں کو
اخوت کا بیاں ہو جا، محبت کی زباں ہو جا
یہ ہندی وہ خراسانی، یہ افغانی وہ تورانی
تو اے شرمندۂ ساحل اُچھل کر بیکراں ہو جا
غبار آلودۂ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے
تو اے مرغِ حرم اُڑنے سے پہلے پرفشاں ہو جا

ہندی اور تورانی ہونے سے پیشتر آدمی 'آدمی' ہوتا ہے۔ اس کی آدمیت کسی خطے سے وابستہ ہونے سے پہلے ہی وجود میں آجاتی ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ میں پہلے تو آدم بے رنگ و بو ہوں، اس کے بعد جو چاہو نام رکھ لو:

ہنوز از بندِ آب و گِل نہ رستی — تو گوئی رومی و افغانیم من

من اوّل آدمِ بے رنگ و بویم
ازاں پس ہندی و تورانیم من

مولانا رومؔ کے خلیفہ حسام الدین حسن الملقب بہ ضیاءالحق کا قول ہے: اصبحتُ مُحَر دیاً اصبحتُ عربیاً (میں نے شام کی کرد کی حیثیت سے اور صبح کی عرب کی حیثیت سے۔) اس قول میں قومی اور نسلی احساس کی جگہ انسانی ضمیر کی تخلیق کو نمایاں کیا گیا ہے کہ بغیر اس کے انسان دوستی کا دعوا شرمندۂ معنی نہیں ہوتا۔ جب تک خطّہ واری احساس پر بین الاقوامی احساس غالب نہیں ہوتا اس وقت تک مختلف قوموں کے انسان ایک دوسرے سے قریب نہیں آ سکتے۔

اقبالؔ وطن دوست ہے لیکن جارحانہ وطنیت سے بیزار ہے۔ وہ اس کو اسلام کی عالمگیر روح کے منافی تصوّر کرتا ہے۔ اس مسئلے پر اس نے مارچ ۱۹۳۸ء میں ایک مضمون شائع کیا تھا جس میں تفصیل سے وطنیت کے مسئلے پر بحث کی تھی۔ اس مضمون کے بعض اقتباسات یہاں درج کیے جاتے ہیں۔ وہ لکھتا ہے:

" اگر عالمِ بشریت کا مقصد اقوامِ انسانی کا امن، سلامتی اور ان کی موجودہ اجتماعی اکائیوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام بنانا قرار دیا جائے تو سوائے نظامِ اسلام کے کوئی اور اجتماعی نظام ذہن میں نہیں آتا کیوں کہ جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے اس کی رُو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالمِ بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطۂ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔ تاریخِ ادیان اس بات کی شاہدِ عادل ہے کہ قدیم زمانے میں 'دین' قومی تھا، جیسے مصریوں، یونانیوں اور ہندیوں کا۔ بعد میں نسلی قرار پایا جیسے یہودیوں کا، مسیحیت نے یہ تعلیم دی کہ دین انفرادی اور پرائیویٹ ہے جس سے بدبخت یورپ میں یہ بحث پیدا ہوئی کہ دین

پرائیویٹ عقائد کا نام ہے، اس واسطے انسان کی اجتماعی زندگی کی ضامن صرف اسٹیٹ ہے۔ یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوعِ انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا 'دین' نہ قومی ہے، نہ انفرادی اور نہ پرائیویٹ بلکہ خالصتاً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالمِ بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے۔ ایسا دستور العمل قوم و نسل پر نہیں بنایا جاسکتا، نہ اس کو پرائیویٹ کہہ سکتے ہیں بلکہ اس کو صرف معتقدات پر ہی مبنی کیا جاسکتا ہے۔ صرف یہی ایک طریقہ ہے جس سے عالمِ انسانی کی جذباتی زندگی اور اس کے افکار میں یک جہتی اور ہم آہنگی پیدا ہوسکتی ہے جو ایک 'امت' کی تشکیل اور اس کے بقا کے لیے ضروری ہے۔"

کیا خوب کہا ہے مولانا رومؔ نے:

ہم دلی از ہم زبانی بہتر است

"قدیم الایام سے اقوام اوطان کی طرف اور اوطان اقوام کی طرف منسوب ہوتے چلے آئے ہیں۔ ہم سب ہندی ہیں اور ہندی کہلاتے ہیں کیوں کہ ہم سب کرۂ ارضی کے اس حصے میں بود و باش رکھتے ہیں جو ہند کے نام سے موسوم ہے۔ علیٰ ہذا القیاس چینی، عربی، جاپانی، ایرانی وغیرہ۔ وطن محض ایک جغرافیائی اصطلاح ہے اور اس حیثیت سے اسلام سے متصادم نہیں ہوتا۔ ان معنوں میں ہر انسان فطری طور پر اپنی جنم بھومی سے محبت رکھتا ہے اور بقدر اپنی بساط کے اس کے لیے قربانی کرنے کو تیار رہتا ہے۔ مگر زمانۂ حال کے سیاسی لٹریچر میں وطن کا مفہوم جغرافیائی نہیں بلکہ 'وطن' ایک اصول ہے ہیئتِ اجتماعیۂ انسانیہ کا اور اسی اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے، چونکہ اسلام بھی ہیئتِ اجتماعیۂ انسانیہ کا ایک قانون ہے اس لیے جب لفظ 'وطن' کو ایک سیاسی تصور پر استعمال

کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے۔"

اقبال کے بعض اشعار سے ناواقف لوگوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ وہ فلسفۂ شاہین کو ظلم کھُلا سراہتا ہے، اس لیے اس کے نزدیک قوی اقوام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کمزوروں کو اپنا غلام بنائیں۔ لیکن شاید اقبال کے اشعار سے یہ غلط نتیجہ اس لیے نکالا گیا کہ وہ بے عملی اور کمزوری کو انسان کی بڑی لعنت خیال کرتا ہے۔ اس کے نزدیک مظلوم بھی ایک طرح کا ظالم ہے کہ وہ دوسروں کو ظلم کرنے کا موقع دیتا ہے۔ دراصل اس کی دلی تمنا یہ ہے کہ کمزور جماعتیں اپنی نکوکاری اور سعیِ پیہم سے زبردست بن جائیں تاکہ دنیا میں عزت کے ساتھ زندگی بسر کر سکیں۔ اس نے اپنی مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق" اور دوسرے کلام میں دنیا کی کمزور قوموں کو طاقت ور بننے کا طریقہ بتایا ہے۔ لیکن وہ اس طاقت کو مطلق اور بے قید نہیں دیکھنا چاہتا بلکہ اس پر انسانیت اور اخلاق کی پابندیاں عائد کرتا ہے۔

اقبال ملوکیت یا امپیریل ازم کو جارحانہ وطنیت ہی کا ایک شاخسانہ تصور کرتا ہے اور اس کو اسلام کی اخلاقی تعلیم کی ضد خیال کرتا ہے۔ قومیت کے علم برداروں کا نظریہ "میرا وطن غلط ہو یا صحیح" ہے۔ یہ جھوٹی عصبیت حق و باطل میں تمیز نہیں ہونے دیتی۔ جب آدمی سچ اور جھوٹ میں تمیز کرنے کے قابل نہیں رہتا تو وہ سب کچھ کر سکتا ہے اور اپنے ہر عمل کو حق بجانب ٹھہرا سکتا ہے۔ جدید ملوکیت اور سرمایہ داری کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ جس طرح سرمایہ داری قومی دولت میں اضافے کے لیے نئی نئی منڈیوں کی تلاش میں رہتی ہے اور اس کے لیے ہر قسم کے ناجائز ذرائع استعمال کرتی ہے، اسی طرح ملوکیت جو وطنیت ہی کی ایک شکل ہے، نئے نئے علاقوں کو فتح کر کے ان پر اپنا پھریرا اُڑانا چاہتی اور اپنے اقتدار کے حدود وسیع کرنے کی متمنی رہتی ہے۔ اس کو اپنا اقتدار وسیع کرنے سے کام، چاہے خدا کی بے بس مخلوق پر کچھ بھی گزرے!

آل انڈیا ریڈیو (لاہور) کی استدعا پر یکم جنوری ۱۹۳۵ء، سالِ نو کے موقع پر اقبال نے جو پیغام دیا تھا اس کا ایک ایک لفظ انسانیت دوستی کے جذبات سے بھرا ہوا ہے۔ اس پیغام سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ قوت کے استعمال کو صرف اسی وقت

جائز سمجھتا ہے جب کہ وہ اخلاقی مقاصد کے لیے ہو نہ کہ جوع الارض کے لیے۔ اس پیغام کے الفاظ یہ ہیں :

"دورِ حاضر کو علومِ عقلیہ اور سائنس کی عدیم المثال ترقی پر بڑا فخر ہے اور یہ فخر و ناز یقیناً حق بجانب ہے۔ آج زمان و مکان کی پہنائیاں سمٹ رہی ہیں اور انسان نے فطرت کے اسرار کی نقاب کشائی اور تسخیر میں حیرت انگیز کامیابی حاصل کی ہے۔ لیکن اس تمام ترقی کے باوجود اس زمانے میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں قدرِ حریت اور شرفِ انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال نہیں پیش کر سکتا۔ جن نام نہاد مدبروں کو انسانوں کی قیادت اور حکومت سپرد کی گئی ہے وہ خون ریزی، سفاکی اور زیر دست آزاری کے دیو ثابت ہوے۔ جن حاکموں کا یہ فرض تھا کہ اخلاقِ انسانی کے نوامیسِ عالیہ کی حفاظت کریں، انسان کو انسان پر ظلم کرنے سے روکیں اور انسانیت کی ذہنی اور عملی سطح کو بلند کریں، انھوں نے ملوکیت اور استعمار کے جوش میں لاکھوں کروڑوں مظلوم بندگانِ خدا کو ہلاک و پامال کر ڈالا، صرف اس واسطے کہ ان کے اپنے مخصوص گروہ کی ہوا و ہوس کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا جاے۔

"انھوں نے کمزور قوموں پر تسلط حاصل کرنے کے بعد ان کے اخلاق، ان کے مذہب، ان کی معاشرتی روایات، ان کے ادب اور ان کے اموال پر دستِ تطاول دراز کیا۔ پھر ان میں تفرقہ ڈال کر ان بدبختوں کو خون ریزی اور برادر کشی میں مصروف کر دیا تاکہ وہ غلامی کی افیون سے مدہوش و غافل رہیں اور استعمار کی جونک چپ چاپ ان کا لہو پیتی رہے۔

جو سال گزر چکا ہے اس کو دیکھو اور نوروز کی خوشیوں کے درمیان بھی دنیا کے واقعات پر نظر ڈالو تو معلوم ہوگا کہ اس دنیا کے ہر گوشے میں چاہے وہ فلسطین ہو یا حبش، ہسپانیہ ہو یا چین، ایک قیامت برپا ہے۔ لاکھوں انسان بے دردانہ موت کے گھاٹ اتارے جا رہے ہیں۔ سائنس کے تباہ کن آلات سے تمدنِ انسانی کے عظیم الشان آثار کو معدوم کیا جا رہا ہے اور جو حکومتیں فی الحال آگ اور خون کے اس تماشے میں عملاً شریک نہیں ہیں وہ اقتصادی میدان میں کمزوروں کے خون کے آخری قطرے تک چوس رہی ہیں۔ تمام دنیا کے اربابِ فکر دم بخود سوچ رہے ہیں کہ کیا تہذیب و تمدن کے اس عروج اور انسانی ترقی کے اس کمال کا انجام یہی ہونا تھا کہ انسان ایک دوسرے کی جان و مال کے لاگو ہو کر کرۂ ارض پر زندگی کا قیام ناممکن بنا دیں۔ دراصل انسان کی بقا کا راز انسانیت کے احترام میں ہے۔ جب تک تمام دنیا کی تعلیمی قوتیں اپنی توجہ کو محض احترامِ انسانیت کے درس پر مرکوز نہ کر دیں، یہ دنیا بدستور درندوں کی بستی بنی رہے گی۔ کیا تم نے نہیں دیکھا کہ ہسپانیہ کے باشندے ایک نسل، ایک زبان، ایک مذہب اور ایک قوم رکھنے کے باوجود محض اقتصادی مسئلوں کے اختلاف پر ایک دوسرے کا گلا کاٹ رہے ہیں اور اپنے ہاتھوں اپنے تمدن کا نام و نشان مٹا رہے ہیں۔ اس ایک واقعے سے صاف ظاہر ہے کہ قومی وحدت بھی ہرگز قایم و دائم نہیں۔ وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے اور وہ بنی نوعِ انسان کی وحدت ہے جو نسل و زبان و رنگ سے بالاتر ہے۔ جب تک اس نام نہاد جمہوریت، اس ناپاک قوم پرستی اور اس ذلیل ملوکیت کی لعنتوں کو پاش پاش نہ کر دیا جائے گا، جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے الخلق عیال اللہ کے اصول کا

قائل نہ ہو جائے گا، جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے اعتبارات کو نہ مٹایا جائے گا اُس وقت تک انسان اس دنیا میں فلاح و سعادت کی زندگی بسر نہ کرسکیں گے۔ اور اخوت، حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندۂ معنی نہ ہوں گے۔"

اپنی شاعری اور فکر کے ابتدائی دور میں اقبال نے ہندوستان کی متحدہ قومیت کے مسئلے پر غور کیا تھا اور وہ اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ ہندوستان مسلمانوں کا بھی اسی طرح سے وطن ہے جس طرح اس ملک کے دوسرے بسنے والوں کا۔ مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانے میں اس ملک کو اپنا وطن بنایا اور یہیں رس بس گئے۔ انھوں نے اس کی حفاظت میں چھ صدیوں تک اپنا خون بہایا اور بعض اوقات خود اپنے ہم مذہبوں سے ہندوستان کی خاطر جنگ کی۔ چنانچہ اقبال کی اس زمانے کی بعض نظمیں وطن دوستی کے جذبات سے مملو ہیں اور اُردو ادب میں اب تک اپنی نظیر آپ ہیں۔ تصویرِ درد، ترانۂ ہندی، نیا شوالا اور ہندوستانی بچوں کا گیت اسی رنگ میں ہیں۔

اقبال کو ہر اعلیٰ جذبات رکھنے والے شخص کی طرح وطن سے محبت ہے لیکن وہ اس وطنیت سے بیزار ہے جو ایک مستقل نظریۂ حیات ہے، جس کی تبلیغ سب سے پہلے مغربی دنیا میں مخصوص اغراض کے تحت ہوئی۔ بدقسمتی سے ہندوستان کے نام نہاد وطن پرستوں نے بھی اہلِ مغرب کی ریس میں ہندوستان کی ہیئتِ اجتماعیہ کے نشوونما کے لیے انھیں اصولِ حیات کو اختیار کرنا ضروری سمجھا جو یورپ میں دائمی جنگ و فساد کا موجب ثابت ہوئے ہیں۔ مغربی تصورات کے تحت اس ملک کے ماہرینِ سیاست نے ہندوستان کی ہیئتِ اجتماعیہ کی تنظیم کے لیے جو نقطۂ نظر اختیار کیا وہ نہ صرف یہ کہ اسلامی روایات کے نقیض تھا بلکہ اس کے ساتھ اس سے مسلمانوں کی باطنی ہم رنگی اور اشتراکِ احساس کو صدمہ پہنچنے کا اندیشہ تھا۔ چنانچہ ۱۹۳۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے اکیسویں اجلاس (الٰہ آباد) میں اقبال نے ہندوستان کی متحدہ قومیت اور اس ملک کے مشترک مفاد کے متعلق جو اظہارِ خیال کیا وہ اساسی حیثیت رکھتا ہے۔ اس خطبے میں اقبال نے بتایا کہ ہندوستان کے

مسلمانوں کو پورا حق حاصل ہے کہ وہ ان علاقوں میں جہاں ان کا تمدن غالب ہے، اس قابل ہوں کہ اپنی تہذیب و روایات کو آزادی کے ساتھ ترقی دے سکیں اور ان اقدارِ حیات کے تحفظ کا سامان کرسکیں جو انھیں عزیز ہیں۔ اس غرض کے لیے ضروری ہے کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ فرنگی جمہوریت کے اصول اس ملک کے مخصوص حالات کے لیے موزوں نہیں ہیں، جہاں مختلف تمدّنوں کے ماننے والے گروہ آباد ہیں۔ جمہوریت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ سیاسی اقلیت کو دستوری طور پر اکثریت میں تبدیل ہونے کے مواقع ملنے چاہییں۔ لیکن چونکہ ہندوستان کی موجودہ سیاست میں اس کا کوئی امکان نہ تھا اور دستوری تحفظات عرصے تک اقلیت کے حقوق کی حفاظت نہیں کرسکتے تھے، اس لیے مغربی طرز کی جمہوریت پورے ملک کے سیاسی مسئلے کا حل نہیں ہوسکتا۔ اقبال نے اسلامی ہند کی سیاسی تشکیل کے تصوّر کو سب سے پہلے اس موقع پر پیش کیا جس کی رو سے پنجاب، صوبۂ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ملا کر ایک علاحدہ مملکت قایم کی جائے جس کو حکومتِ خود اختیاری کے تمام حقوق حاصل ہونے چاہییں، چاہے سلطنتِ برطانیہ کے اندر رہ کر یا اس کے باہر۔ اقبال نے اس ضمن میں یہ بھی کہا کہ ایسا کرنے سے مسلمانوں میں ہندوستان سے سچّی محبت پیدا ہوگی اور وہ اس کی آزادی کے لیے اپنی عزیز ترین متاع بھی قربان کرنے کو آمادہ ہوجائیں گے اور اس کے ساتھ ان اعلا قدروں کا تحفظ بھی ممکن ہوگا جن کی خاطر جماعتیں اپنے اداروں کی بقا چاہتی ہیں، اس لیے کہ وہ ان قدروں کے بیرونی قالب ہوتے ہیں۔

اقبال نے شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے ایک علاحدہ سیاسی مرکز قایم کرنے کا جو تصور پیش کیا، اس سے بعد میں دور رس تاریخی نتائج مرتب ہوئے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو اقبال کا یہ خیال کہ شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کی علاحدہ مملکت ہونی چاہیے، اس کے خودی کے فلسفے کے عین مطابق ہے اور ان رجحانوں کی ترجمانی کرتا ہے جو ۱۸۵۷ء کے بعد سے کسی نہ کسی شکل میں موجود رہے۔ سرسید کی علی گڑھ تحریک، دیوبند اور ندوہ کی مذہبی تحریکیں اور سب سے آخر میں جامعہ ملّیہ کی تحریک، یہ سب اس پر متفق نظر آتی ہیں کہ ہندوستان کے مسلمانوں کا ایک علاحدہ تہذیبی وجود ہے جو قابلِ قدر ہے۔

یہ درست ہے کہ ان تحریکوں میں اجتماعی زندگی کے خاص خاص رخوں پر زور دیا گیا ہے لیکن مجموعی طور پر دیکھا جائے تو یہ سب ایک دوسرے کا تکملہ کرتی ہیں اور ان سب میں یہ بات قدرِ مشترک کے طور پر پائی جاتی ہے کہ اسلامی ہند کی تہذیبی قدروں کا تحفظ ہونا چاہیئے۔ ان تحریکوں کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو اپنی تہذیبی خصوصیات اور اپنی علاحدہ اجتماعی ہستی کا شعور پیدا ہو گیا۔

اقبال نے ہندوستان کے مسلمانوں کے اس ذہنی اور جذباتی رجحان کو اور زیادہ اجاگر کرنے کی کوشش کی جو پہلے سے ان میں موجود چلا آرہا تھا۔ اس نے ایک علاحدہ مملکت کے قیام کا جو تصوّر پیش کیا، بعد میں پاکستان کا منصوبہ اسی کی بنیاد پر قایم ہوا۔ اگرچہ اس وقت یہ تصوّر اختلاف کی بنیاد بنا ہوا ہے لیکن اس کا امکان ہے کہ ملکی تنظیم اور تہذیبی تحفظ و بقا کا اطمینان ہو جانے کے بعد ہندوستان اور پاکستان اپنے مشترک مفاد کی خاطر ایک دوسرے سے بہت قریب آجائیں جس کی طرف اقبال نے اپنے الٰہ آباد والے خطبے میں اشارہ کیا ہے۔ گذشتہ پچیس سالوں میں ہندوستان اور پاکستان ایک دوسرے سے قریب ہونے کے بجائے دور ہوتے جا رہے ہیں، اس لیے قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ متحدہ ہندوستان کی تقسیم سے سیاسی مسئلے کا حل ہونے کے بجائے اس میں اور الجھاؤ پیدا ہو گئے۔ آئندہ ہندوستان اور پاکستان کے تعلقات کی نوعیت کیا ہوگی، اس کا جواب تاریخ ہی دے سکے گی۔ اس وقت اس کی نسبت کوئی راے قایم کرنا قبل از وقت ہے۔

اقبال کے خودی کے تصوّر میں جو انفرادی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہے، اجتماعی انا کے تحفظ کے مضمرات پائے جاتے ہیں۔ اس نے بار بار اس پر زور دیا ہے کہ اگر کسی جماعت کی خودی میں کمزوری پیدا ہو جائے تو وہ کسی قوی سیرت کی جماعت میں ضم ہو جاتی اور اپنے وجود کی اکائی کو گم کر دیتی ہے۔ یہ اجتماعی انا اس قطرۂ شبنم کے مثل ہے جس کو بحرِ پُر آشوب میں مل جانے کی دعوت دی گئی تھی تاکہ اس کو گہر بننے کا امکان نصیب ہو لیکن اس نے اس دعوت کو یہ کہہ کر قبول نہیں کیا کہ میں اپنے ننھے سے وجود

کو برگِ لالہ پر قایم رکھنا پسند کروں گا بجائے اس کے کہ وسیع تر وجود میں اپنے آپ کو کھو دوں۔"
اپنی نظم 'شبنم' میں اقبال نے رمز و اشارہ کی زبان میں اس مسئلے کو اس طرح پیش کیا ہے:

گفتند فرود آے ز اوجِ مہ و پرویز
بر خود زن و با بحرِ پُر آشوب بیامیز
با موج در آمیز
تابندہ گہر خیز

اس کا جواب شبنم نے یوں دیا:

من عیشِ ہم آغوشیِ دریا نہ خریدم
آں بادہ کہ از خویش رباید نہ چشیدم
از خود نہ رمیدم
ز آفاق بریدم
بر لالہ چکیدم

مذکورہ بالا شاعرانہ مضمون سے ملتا جلتا یہ مضمون ہے کہ خودی اس جوئے تنک مایہ کی طرح ہے جو یہ گوارا کرتی ہے کہ ریگستان کی خاک میں خشک ہو جائے لیکن سمندر تک پہنچ کر اپنے وجود کو اس کی وسعتوں میں گم نہ ہونے دے۔ یہ تشبیہہ ان دریاؤں سے لی گئی ہے جو ریگستان ہی میں بہہ کر ختم ہو جاتے ہیں۔ شاعر نے اس قسم کے دریاؤں کے ضمیر میں خودی کا زبردست احساس دیکھ لیا۔ شعر ہے:

اے خوش آں جوئے تنک مایہ کہ از ذوقِ خودی
در دلِ خاک فرو رفت و بہ دریا نہ رسید

اقبال کا خیال ہے کہ اگر کوئی جماعت اپنے عملِ صالح سے خودی سے لذت آشنا ہو جائے تو تاریخی لزوم کو بھی اس کے آگے اپنا سرِ نیاز جھکانا پڑتا ہے۔ اس مقام پر پہنچ کر خودی اصلی آزادی کا تحقق کرتی ہے اور خارجی حقیقت میں حسبِ منشا تبدیلی کر کے اس نقطے پر آجاتی ہے جو اس کے وجود کا عین بھی ہے اور اس سے ماورا بھی۔ یہی صلاحیت

انسانی اخلاق کا قیمتی جوہر ہے جس سے فطرت محروم ہے۔

اقبال مملکت کی جمہوری تنظیم کی جدید توجیہہ چاہتا ہے۔ یہی جمہوریت جو کمزور قوموں کے حقوق کی علم بردار بن کر اٹھی تھی آج ملوکیت کے پست ترین مناظر دنیا کے سامنے پیش کر رہی ہے۔ فرانسیسی جمہوریت کو مثال کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔ انقلاب کے وقت "قوم زندہ باد" کا نعرہ بے بس مخلوق کو خواب غفلت سے بیدار کرنے کے لیے بلند کیا گیا تھا وہی بعد میں جمہوری فرانس کی سلطنت کو وسیع کرنے اور دوسروں کو غلام بنانے کے لیے استعمال کیا گیا۔ قوت و اقتدار کا جذبہ متمدن دنیا کا سب سے زیادہ موثر جذبہ ہے جس کا شکار خود جمہوریتیں بن گئیں۔ پھر موجودہ جمہوریت کے خارجی مظاہر ایسے ٹھسیٹھے، زندگی کی دشواریوں سے گریز کرنے والے اور عیار لوگوں اور غیر مستحقوں کو سیاسی اقتدار کی گدی پر بٹھانے والے ہیں کہ اگر اقبال بھی اس دور کے دوسرے نامور سیاسی مفکروں کی طرح ان سے بیزار ہے تو اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں۔ موجودہ جمہوریت میں فرد کی انفرادیت کا احترام باقی نہیں رہا، اس لیے کہ اسے میکانکی، سیاسی اور معاشرتی تنظیم کا جزو بننے پر مجبور ہونا پڑا ہے۔ جمہوری انتخاب پیسے کا کھیل ہے۔ بعض نہایت اہل اور مستحق لوگ صرف اس لیے نہیں منتخب ہو سکتے کہ وہ انتخاب کا خرچہ برداشت نہیں کر سکتے اور نہ ووٹ دینے والوں کو خوش کرنے کے لیے ان پر بے دریغ روپیہ خرچ کر سکتے ہیں۔ اس طرح سیاست دولت مندوں کا اکھاڑا بن گئی ہے یا ایسوں کا جن کی پشت پر کسی نہ کسی شکل میں دولت موجود ہے۔

اقبال حقیقی جمہوریت کے خلاف نہیں ہے۔ موجودہ جمہوریت کی ایک بڑی خرابی یہ ہے کہ اس سے انسانی ذمہ داری کے اصول کو سخت ٹھیس لگتی ہے۔ اس نظام کے تحت وہ لوگ کوئی فیصلہ نہیں کرنا چاہتے جو ایسا کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں بلکہ دوسروں پر اپنی رائے کی تشکیل کو چھوڑ دیتے ہیں۔ اعلا سے اعلا انسان بھی خود کچھ نہیں کرتا بلکہ اپنے آپ کو خارجی قوتوں کا کھیل تصور کرتا ہے۔ زمانے کی آندھیاں اسے کبھی ایک طرف اڑا لے جاتی ہیں اور کبھی دوسری طرف۔ وہ اپنے اخلاقی معیار سے حالات اور واقعات کو

جانچنے کی کوشش نہیں کرتا بلکہ اپنے ضمیر کے فیصلے کو بھی دوسروں کی رائے کا پابند کر دیتا ہے۔" اس کا نہ کوئی سیاسی عقیدہ ہے اور نہ کوئی اجتماعی نصب العین جس کی روشنی میں وہ اپنا قدم آگے بڑھائے۔ زندگی اس کے لیے ایک بھول بھلیاں ہے جس میں وہ ایک اندھے آدمی کی طرح ٹامک ٹوئیے تارتا پھرتا ہے۔ جب کوئی واضح منزل اس کے سامنے نہیں، تو ظاہر ہے کہ اس کو آگے بڑھنے اور حالات بدلنے کی ضرورت ہی کیا ہے۔ یہی حالات ہیں جن کے باعث جدید عمومی مملکتیں حرکت اور عمل کے لیے اخلاقی اور روحانی محرکات کی متلاشی ہیں کہ بغیر ان کے ان کا وجود خطرے میں ہے۔ پھر یہ بات بھی لحاظ کے قابل ہے کہ جدید جمہوریت افراد کو رائے دینے کا سیاسی حق تو دیتی ہے لیکن انھیں یہ حق نہیں دیتی کہ وہ معاشی مساوات قایم کر سکیں۔ بغیر معاشی مساوات کے محض رائے دینے کا حق ایک ڈھکوسلے اور فریبِ نظر سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ مملکت کا مقصد یہ نہیں ہونا چاہئے کہ وہ صرف دولت مندوں کو دائمی طور پر سیاسی اقتدار کی گدّی پر براجمان رکھے بلکہ اس کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ جماعت کے اہل اور صالح عناصر چاہے وہ غریب ہی کیوں نہ ہوں، اجتماعی زندگی کی تشکیل میں اپنی آواز موثر بنا سکیں اور دولت پیدا کرنے کے وسائل کو عام مفاد کے لیے استعمال کر سکیں۔ اگر مملکت کا مقصد مفادِ کلّی کی نگہداشت ہے تو یقیناً وہ ایک نعمت ہے جس کو فروغ اور ترقی دینے کی کوشش ہر شہری کا فرض ہونا چاہیے۔

اکثریت کا فیصلہ جو اخلاق کے خلاف ہو محض اس لیے قابلِ قبول نہیں ہو سکتا کہ زیادہ تعداد اس کے موافق ہے۔ جمہوریت کا بڑا عیب جس کی طرف اقبال نے اشارہ کیا ہے، یہ ہے کہ وہ شمار کرنا تو چاہتی ہے لیکن وزن کرنا نہیں جانتی جس کے بغیر ہیئتِ اجتماعیہ میں عدل و اعتدال قایم نہیں رہ سکتا۔ 'ضربِ کلیم' میں جمہوریت کی تعریف مردِ فرنگی کی زبانی اس طرح کی ہے:

اس راز کو اک مردِ فرنگی نے کیا فاش
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے

جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گِنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

اقبال نے جدید جمہوریت پر متعدد جگہ اپنے مخصوص انداز میں تنقید کی ہے۔ یہاں صرف چند مثالوں پر اکتفا کیا جاتا ہے:

متاعِ معنیِ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی
ز موراں شوخیِ طبعِ سلیمانے نمی آید
گریز از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کارے شو
کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانے نمی آید

دوسری جگہ سرمایہ داروں کی جنگِ زرگری کا اس طرح پول کھولا ہے جو جمہوریت کا روپ اختیار کرتی ہے:

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردے میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طبِ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمیِ گفتارِ اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری
اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

کوئی انسانی ادارہ یا اصول دائم و قایم نہیں جس میں کبھی کوئی تبدیلی نہ ہو سکے۔ دراصل دنیا کی کوئی چیز جامد اور سکونی نہیں۔ خاص طور پر تصورات کی دنیا میں تغیر و تبدل مادی اور طبیعی دنیا سے بھی زیادہ نمایاں ہے۔ ہر زمانے میں زندگی کے انداز اور اس کی ظاہری شکلیں

بدلتی رہی ہیں۔ ایک زمانے میں کسی اصول کی جو توجیہہ کی گئی یہ ضروری نہیں کہ آئندہ آنے والی نسلیں بھی اسی توجیہہ کی پابند ہوں۔ اگر وہ پابند ہو جائیں تو اپنی ذہنی آزادی کھو بیٹھیں اٹھارھویں اور اُنیسویں صدی میں جمہوریت کے سیاسی پہلو پر زیادہ زور دیا گیا۔ رائے (ووٹ) دینے کی آزادی کو اجتماعی زندگی کے ہر مسئلے کا حل تصور کیا گیا۔ لیکن اشتراکی تصور نے اسے ناکافی بتایا اور معاشی آزادی کی اہمیت واضح کی کہ بغیر اس کے خود سیاسی آزادی ڈھکوسلا بن جاتی ہے۔ انیسویں صدی کے آخر میں معاشی جمہوریت کا تصور پوری طرح سامنے آگیا اور بیسویں صدی میں روس میں بڑے پیمانے پر معاشی جمہوریت کا تجربہ کیا گیا۔ خود وہ ملک جو سیاسی جمہوریت کے علم بردار تھے آہستہ آہستہ معاشی جمہوریت کے اصول قبول کرتے جا رہے ہیں۔ انگلستان کی لیبر پارٹی نے سیاسی جمہوریت اور معاشی جمہوریت کے امتزاج کا جو نیا اصول پیش کیا اس کے اثرات نہایت دور رس ہوں گے اور مغربی یورپ کا بڑا حصّہ اس کے اثر میں لازمی طور پر آجائے گا، اگر وہ خالص معاشی جمہوریت کے انتہائی اثرات سے اپنے آپ کو بچانا چاہتا ہے۔

غرض کہ جمہوریت کی بالکل نئی توجیہہ اس وقت دنیا میں پیش کی جا رہی ہے جس کا آل۔ دے توک ویل اور برائس کو گمان بھی نہ تھا۔ اقبال کی بھی یہی خواہش تھی کہ سیاسی جمہوریت کی نئی توجیہہ پیش کی جائے اور اس کو بامعنی بنایا جائے تاکہ آزادی اور انصاف کے اخلاقی اصول سے انسانی زندگی مستفید ہو سکے۔ محض رائے شماری کی جمہوریت زندگی کے مقاصد میں بنیادی تبدیلی کیے بغیر عدل و مساوات نہیں قایم کر سکتی۔ اسی لیے اقبال نے سرمایہ دارانہ جمہوریت کا پول کھولنا ضروری خیال کیا۔ اس ضمن میں اس کے تصوّرات موجودہ عہد کے بعض بڑے مفکروں کے خیالات سے ملتے جلتے ہیں۔ ایک شاعر کی حیثیت سے اس نے اس کے بارے میں کوئی تفصیلی لائحۂ عمل نہیں پیش کیا۔ لیکن اس کے اشارے اس کے ذہنی رجحان کا صاف پتا دیتے ہیں۔ وہ حقیقی جمہوریت کا مخالف نہ تھا۔ اس نے اس جمہوریت پر تنقید کی جس نے سرمایہ داری اور سامراج (امپیریل ازم) کو اپنے دامن میں پناہ دی اور دنیا میں عدل کے بجائے فساد اور نیکی کے بجائے عیاری کے فروغ

کا موجب بنی۔ یہ مصنوعی جمہوریت انسانی تمدن کے لیے اعلا قدریں تخلیق کرنے سے قاصر رہی۔ اس لیے اس کے خلاف زبردست اشتراکی ردِ عمل رونما ہوا، جو اس وقت مغربی تہذیب و تمدن کے لیے سب سے بڑا چیلنج ہے۔ اس کے مستقبل کا انحصار اس پر ہے کہ وہ اس چیلنج سے کس طرح عہدہ برآ ہوتی ہے۔ ایک امکان تو یہ ہے کہ مغربی تمدن کے یہ دونوں مظاہر یعنی جمہوریت اور اشتراکیت ایک دوسرے سے ٹکرا کر پاش پاش ہو جائیں اور انسانیت کی ترقی صدیوں کے لیے رُک جائے۔ دوسرا امکان یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے پر پوری طرح غلبہ پالے اور اپنے نظامِ فکر کو ساری دنیا میں رواج دے۔ تیسرا امکان یہ بھی ہے کہ ان دونوں نظامِ فکر میں امتزاج کی کیفیت پیدا ہو جائے۔ ہو سکتا ہے کہ دونوں کے عسکری تصادم کے بعد یہ صورت پیدا ہو اور بغیر اس کے بھی ممکن ہے۔ اس کام میں اسلامی تہذیب اور فکر یقیناً امتزاج کے لیے اثر انداز ہوگی اس واسطے کہ خود اس میں پہلے سے اس کا قوی رجحان موجود ہے۔

اقبالؔ نے دنیاوی (سیکولر) جمہوریت کے خلاف سخت تنقید کی ہے۔ اس معاملے میں اس کے خیالات میں انتہا پسندی اور یک رُخا پن آگیا ہے:

عیب می جملہ بگفتی ہنرش نیز بگو

اس میں شک نہیں کہ جمہوری اور عمومی حکومتوں میں کوتاہیاں ہیں لیکن اس قسم کی بلکہ ان سے زیادہ خرابیاں دوسرے سیاسی نظاموں میں ملتی ہیں۔ اس وقت یورپ، امریکا اور بیشتر ایشیائی ملکوں میں، جن میں اسلامی ملک بھی شامل ہیں، جمہوری یا عمومی حکومتوں کا رواج ہے جن میں دنیاوی (سیکولر) اندازِ فکر کارفرما ہے۔ 'دنیاوی' حکومت کا یہ مقصد نہیں کہ حکومت مذہب کے خلاف ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ہر مذہب کا احترام کرتی ہے اور ہر مذہبی جماعت کو اس کا پورا حق ہے کہ وہ اپنے اصول و عقائد پر عمل کرے اور اگر چاہے تو ان کی تلقین بھی کرے۔ دنیاوی معاملات میں مذہب کی بنا پر شہریوں میں فرق و امتیاز نہیں ہونا چاہیے۔ چونکہ بیسویں صدی کے شروع میں جمہوریت کے ساتھ سامراج (امپیریل ازم) وابستہ تھا، اس لیے اقبالؔ نے دونوں کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا۔ ظاہر ہے

کہ اقبالؔ ہر حسّاس شخص کی طرح سامراج کا سخت مخالف تھا۔ چونکہ انگلستان، فرانس اور امریکا کی عمومی حکومتیں سامراج کی توسیع اور استحکام کے لیے کوشاں تھیں، اس لیے لازمی طور پر وہ بھی اس کی تنقید سے نہیں بچ سکتی تھیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اب سامراج کے ختم ہو جانے کے بعد جمہوری حکومتوں (ڈیماکریسیز) میں انسانی حقوق کا جتنا پاس اور لحاظ رکھا جاتا ہے، دوسری جگہ اس کی مثال نہیں ملتی۔ روحانی اور اخلاقی اقدار کو بھی ان ملکوں میں فروغ حاصل ہے۔ میں تو سمجھتا ہوں کہ ایشیا کی نام نہاد روحانیت کے مقابلے میں ان ملکوں میں حقیقی روحانیت کے آثار زیادہ دکھائی دیتے ہیں۔ اس بیان کی غرض یہ بتانا ہے کہ اقبالؔ نے اپنے عہد کے حالات کے مدِنظر جمہوریت پر جو تنقید کی وہ صحیح تھی لیکن گزشتہ تیس سالوں میں سامراج کے خاتمے کے بعد صورت بدل گئی ہے۔ اب اگر کہیں اخلاق و روحانیت نظر آتی ہے تو انھیں ملکوں میں نظر آتی ہے۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی روحانیت کے منافی نہیں۔ یہ ضرور ہے کہ مادّی ترقی کے یک رُخے پن سے زندگی کا توازن بگڑ جاتا ہے لیکن ان ملکوں میں روحانیت اور اخلاق کی بنیادیں بھی اتنی مضبوط ہیں کہ وہ پھر سے اس توازن کو اپنے مقام پر لے آتی ہیں۔ یہ روحانی اور اخلاقی اصول سیاست، معیشت اور معاشرت کی صحت کو برقرار رکھنے میں مدد دیتے ہیں۔ میرے خیال میں خود ایشیائی ملکوں میں جن میں اسلامی ملک بھی شامل ہیں، نہ صرف سائنس اور ٹیکنالوجی میں بلکہ روحانیت اور اخلاق میں بھی اہلِ مغرب سے بہت کچھ سیکھنا ہے۔ ہمارے یہاں جس روحانیت کا بول بالا ہے اس سے زندگی کے مقاصد کو فروغ نہیں ہوتا۔ یہ اندر سے کھوکھلی ہے۔ اہلِ مغرب کی مادیت میں بھی روحانیت اور اخلاق کے اصول پیوست ہیں۔ امریکی ہوا باز چاند پر اُڑان کرتے وقت بائبل پڑھتا جاتا ہے اور خدا کو نہیں بھولتا۔ ہمارے نمازی کا نماز میں دل و دماغ اس چکّر میں رہتا ہے کہ "چہ خورد بامداد فرزندم"۔ پھر روحانیت کا اصلی معیار انسانوں کی اخوت کا جذبہ ہے۔ اہلِ مغرب میں یہ جیسا ملتا ہے ہمارے یہاں شاذ و نادر ہی اس کی مثال ملے۔ اسی لیے میں نے کہا کہ اہلِ مغرب کی روحانیت کے مقابلے میں ہماری روحانیت کھوکھلی ہے۔ خانقاہ اور آشرم روحانیت

کے مرکز نہیں بلکہ اس کا مرکز انسانی جذبہ اور نیت ہے۔ اسی سے خودی حقیقی آزادی کا تحقق کرتی ہے، ورنہ وہ بھی فطرت کی طرح مجہول اور مجبور ہے۔ اہلِ مغرب اس آزادی سے ہمکنار ہیں، ہم نہیں۔ ہمارے معاشرے میں بہت سی برائیاں ہیں جنھیں بلا ضمیر پر کوئی بوجھ محسوس کیے ہوئے ہم دیکھ کر آنکھ چرا جاتے ہیں۔ میرا ذاتی تجربہ ہے کہ اہلِ مغرب ایسا نہیں کرتے۔ اس لیے یہ دعوا کہ اہلِ مشرق اخلاقی اور روحانی اعتبار سے اہلِ مغرب پر فوقیت رکھتے ہیں محلِ نظر ہے۔ زندگی کے حقیقی مسائل عملی نوعیت رکھتے ہیں۔ روحانیت میں بھی عملی نتائج کے اعتبار سے اس کی خوبی یا کوتاہی پر حکم لگانا چاہیے۔

اقبال نے مغربی جمہوریت پر جو تنقید کی ہے وہ سامراجی جمہوریت کی حد تک بالکل حق بجانب ہے۔ لیکن اس کی تنقید کا اطلاق موجودہ جمہوریتوں پر نہیں ہوتا۔ اس نے اسلامی جمہوریت کو سراہا ہے لیکن یہ واضح نہیں کیا کہ اس کے عملی خدوخال کیا ہوں گے؟ میرا ذاتی خیال ہے کہ اس کے پیشِ نظر جو اسلامی جمہوریت تھی وہ انگلستان کی موجودہ عمومی حکومت کے ڈھانچے سے بہت کچھ ملتی جلتی تھی، اس لیے کہ اس میں عدل و مساوات کے اصول کو جس خوبی اور اعتدال سے برتا گیا ہے اس کی مثال نہیں ملتی۔ یہاں نہ روس کی اشتراکی انتہا پسندی ہے اور نہ امریکا کی سرمایہ پرستی۔ یہ دونوں کے بیچ میں ہے۔ اس میں دونوں کی خوبیاں موجود ہیں اور دونوں کی خرابیوں کو ہر ممکن طریقے سے دور کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہاں اجتماعی کفالت (سوشل سیکیورٹی) اور انفرادی آزادی کے اصول کا حسین اور جامع امتزاج ملتا ہے جو اپنی نظیر آپ ہے۔ اسلامی اجتماعیت اس سے زیادہ اور کیا پیش کر سکتی ہے؟ یہ انتظام کسی طرح بھی روحانیت اور مذہب کے منافی نہیں بلکہ اس کا عین منشا ہے۔

اقبال حقیقی آزادی کی روح کا مخالف نہیں۔ آزادی خودی کی پرورش کے لیے ضروری ہے۔ غلامی کی بے آب و رنگ زندگی انسانیت کے لیے باعثِ ننگ ہے۔ وہ خود آزاد منش شخص تھا اور دوسروں میں بھی آزادی کا جوہر دیکھنا چاہتا تھا۔ اس کو اس امر کا قوی احساس تھا کہ افراد میں اعلا سیرت و کردار صرف اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے جب کہ وہ آزادی کی ہوا میں سانس لیتے ہوں۔ اس کو غلاموں کی بصیرت میں ہمیشہ شبہ رہا:

بھروسا کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مردانِ حُر کی آنکھ ہے بینا

آلہٰذا افرادی کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ حسن و قبح کا معیار مقرر کریں، اس لیے کہ زندگی کی اعلا قدروں کی تخلیق آزاد فضا ہی میں ممکن ہے:

غلامی کیا ہے؟ ذوقِ حسن و زیبائی سے محرومی
جسے زیبا کہیں آزاد بندے، ہے وہی زیبا

اقبالؔ نے اپنے آخری زمانے کے کلام میں بھی ہندوستان سے اپنی محبت اور اس کی آزادی کے متعلق ذکر کیا ہے۔ لیکن یہ محبت اسی فطری جذبے پر مبنی ہے جو انسانیت کی قدرِ مشترک ہے، یہ محبت اس واسطے نہیں کہ دوسروں سے نفرت کی جائے۔ اپنی نظم 'شعاعِ امید' میں وہ مشرق کی عام بدحالی اور تاریکی کا ذکر کرتے ہوئے ہندوستان کی 'شوخ کرن' سے اس طرح اپنی امیدیں وابستہ کرتا ہے:

اک شوخ کرن، شوخ مثالِ نگہِ حور
آرام سے فارغ صفتِ جوہرِ سیماب
بولی کہ مجھے رخصتِ تنویر عطا ہو
جب تک نہ ہو مشرق کا ہر اک ذرہ جہاں تاب
چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو
جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردانِ گراں خواب
خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز
اقبالؔ کے اشکوں سے یہی خاک ہے سیراب
چشمِ مہ و پرویں ہے اسی خاک سے روشن
یہ خاک کہ ہے جس کا خزف ریزہ دُرِ ناب
اس خاک سے اٹھے ہیں وہ غوّاصِ معانی
جن کے لیے ہر بحرِ پُر آشوب ہے پایاب

جس ساز کے نغموں سے حرارت تھی دلوں میں
محفل کا وہی ساز ہے بیگانۂ مضراب
بُت خانے کے دروازے پہ سوتا ہے برہمن
تقدیر کو روتا ہے مسلماں تہہِ محراب
مشرق سے ہو بیزار، نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

پھر اہلِ ہند سے یوں گلہ کرتا ہے:

معلوم کسے ہند کی تقدیر کہ اب تک
بے چارہ کسی تاج کا تابندہ نگیں ہے
جاں بھی گروِ غیر، بدن بھی گروِ غیر
افسوس کہ باقی نہ مکاں ہے نہ مکیں ہے
یورپ کی غلامی پہ رضامند ہوا تو
مجھ کو تو گلہ تجھ سے ہے یورپ سے نہیں ہے[1]

'جاوید نامہ' میں اقبال نے مختلف افلاک کی سیر کا حال بیان کیا ہے جو اس نے اپنے مرشد مولانا رومؔ کے ساتھ کی تھی۔ فلکِ زحل پر 'روحِ ہندوستان' سے اقبال کی ملاقات ہوئی۔ چنانچہ وہ اس ملاقات کا ایسے درد بھرے لفظوں میں ذکر کرتا ہے کہ اس کا ہر لفظ دل کے پار ہوا جاتا ہے۔ 'روحِ ہندوستان' سے ملاقات کا پہلا منظر یہ ہے:

آسماں شق گشت و حورے پاک زاد — پردہ را از چہرۂ خود برکشاد
در جبینش نار و نورِ لایزال — در دو چشم او سرورِ لایزال

[1] یہ نظم آزادی سے قبل کی ہے۔ اس میں برطانوی سامراج کا ذکر صاف لفظوں میں ہے۔ اس کے بعد کی نظم میں 'روحِ ہندوستان' کا ذکر بھی اسی انداز میں ہے۔

باچنیں خوبی نصیبش طوق و بند | بر لبِ او نالہ ہاے درد مند
گفت رومیؔ روحِ ہند است ایں نگر | از فغانش سوزہا اندر جگر

ہمارے شاعر کو دیکھ کر 'روحِ ہندوستان' اس کی طرف بڑھی اور اس طرح نالہ و فغاں کرنے لگی:

شمعِ جاں افسردہ در فانوسِ ہند | ہندیاں بیگانہ از ناموسِ ہند
مردکِ نامحرم از اسرارِ خویش | زخمۂ خود کم زند بر تارِ خویش
بر زمانِ رفتہ می بندد نظر | ز آتشِ افسردہ می سوزد جگر

بندہا بر دست و پاے من از وست
نالہ ہاے نارساے من از وست

اس سیر کے سلسلے میں اقبالؔ اور پیر رومیؔ ایک خونیں دریا کے پاس پہنچے جس میں ایک کشتی موجوں کے تھپیڑے کھاتی ہوئی ادھر سے اُدھر جا رہی تھی۔ اس کشتی میں سے آواز آئی کہ ہمیں نہ 'وجود' قبول کرتا ہے اور نہ 'عدم' ہم کہاں جائیں؟ ہم نے جہانِ شرق و غرب کی خاک چھان ڈالی، کہیں ہمارے لیے جاے پناہ نہیں۔ جہنّم کی منتیں کیں کہ اپنے دروازے کھول دے کہ ہم اندر داخل ہو جائیں لیکن اس نے بھی ہم کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ مرگِ ناگہاں کے ہاتھ پاؤں جوڑے کہ خدا را ہمیں نجات دے۔ اس نے پہلے ہمیں دیکھا اور پھر آنکھیں پھیر لیں۔ یہ دونوں روحیں بنگال کے میر جعفرؔ اور دکن کے میر صادقؔ کی تھیں جنھوں نے اپنے وطن سے غدّاری کی تھی:

جعفرؔ از بنگال و صادقؔ از دکن | ننگِ آدم، ننگِ دیں، ننگِ وطن
ناقبول و ناامید و نامُراد | ملّتے از کارِ شاں اندر فساد

اسی ضمن میں اقبالؔ ملّتِ ہندی کا درد بھرے انداز سے ذکر کرتا ہے۔ اس کا ہر لفظ حُبِّ وطن کے جذبات سے بھرا ہوا ہے۔ وہ اس کی زبوں حالی پر اس طرح نوحہ کرتا ہے:

ملّتے کو بندِ ہر ملّت کشاد | ملک و دینش از مقامِ خود فتاد
می ندانی خطّۂ ہندوستاں | آں عزیزِ خاطرِ صاحب دلاں

خطۂ ہر جلوہ اش گیتی فروز درمیانِ خاک و خوں غلطد ہنوز
در گلش تخمِ غلامی را کہ کشت؟ ایں ہمہ کردار آں ارواحِ زشت

ہندوستان اب تک گلو خلاصی کی جدوجہد میں اس لیے ناکام رہا[1] کہ اس کی حیاتِ اجتماعی میں جعفر و صادق کی ملعون روحیں اب تک اپنا کام کر رہی ہیں۔ ان ارواحِ زشت کی لعنت سے اس ملک کے افراد میں اعلا سیرت کا جوہر نہیں پیدا ہوا جس سے وہ اپنی کوتاہ خیالیوں کو مصالحِ ملکی کی خاطر قربان کرتے اور اپنے مسائل کے حل میں عقل و بصیرت سے کام لیتے۔ انھیں کی وجہ سے وہ غالب قوم کی جادوگری سے مسحور ہیں۔ جب وہ ذرا خواب کی حالت سے بیدار ہوتے ہیں تو حکمرانوں کی ساحری پھر انھیں تھپک تھپک کر سلا دیتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسحور ہونے والوں نے ابھی ردِّ سحر کا پکّا ارادہ ہی نہیں کیا۔ اس باب میں کسی دوسرے کی شکایت فضول ہے۔ شکایت کرنی ہے تو خود اپنے آپ سے کرنی چاہیے۔ مندرجہ ذیل اشعار میں ملوکیت اور غلامی کی نفسیات کس خوبی سے بیان کی ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ محکوم قومیں اپنے آقاؤں کی جادوگری سے مسحور ہو جاتی ہیں۔ جب وہ ذرا خواب سے بیدار ہوتی ہیں تو حکمرانوں کی ساحری پھر انھیں تھپک تھپک کر سُلا دیتی ہے۔ ایاز کی گردن میں جو غلامی کا طوق پڑا ہوا ہے وہ اسے اپنے آقا محمودؔ کے جادو سے مسحور ہو کر سازِ دلبری سمجھتا ہے لیکن یہ فریبِ نظر اسی وقت تک قایم رہتا ہے جب تک کہ آزادی ردِّ سحر نہیں کرتی:

آ بتاؤں تجھ کو رمزِ آیۂ اِنَّ الْمُلُوْکَ سلطنت اقوامِ غالب کی ہے اک جادوگری
خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر پھر سُلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری
جادوئے محمود کی تاثیر سے چشمِ ایاز دیکھتی ہے حلقۂ گردن میں سازِ دلبری
از غلامی فطرتِ آزاد را رسوا مکن تا تراشی خواجۂ از برہمن کافر تری

معروضہ بالا مطالب سے واضح ہو گیا ہو گا کہ اقبال اجتماعی زندگی کے لیے نظامِ حکومت کی ضرورت کا تو قائل ہے لیکن اس کی کسی مخصوص خارجی شکل کو مطلق اور دائمی نہیں سمجھتا۔

[1] یہ عبارت ۱۹۴۱ء میں لکھی گئی تھی۔

ہر قسم کا طرزِ حکومت صحیح اور موزوں ہو سکتا ہے بشرطیکہ اس سے انسانی اعمال نتیجہ خیز بنتے ہوں اور نظامِ عدل نافذ ہوتا ہو جو اس کا منشاے وجود ہے۔ اگر حکومت اس مقصد کو پورا نہیں کرتی تو وہ بے سود ہے، چاہے اس کی اصطلاحیں کتنی ہی مرعوب کن کیوں نہ ہوں۔ اس کے علاوہ اس کے سیاسی افکار میں قدرِ حرّیت کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ وہ انسانی روح کی آزادی کا علم بردار ہے۔ اس لیے ضرور ہے کہ وہ ہر گروہ کی خود مختاری کا قائل ہو۔ جدید مملکت کی خصوصیات کے متعلق اس نے اپنے مخصوص انداز میں تنقید کی ہے۔ وہ اس کی جارحانہ وطنیت و ملوکیت، اخلاق سے اس کی بے تعلقی اور اس کے جھوٹے جمہوریت کے دعووں سے بیزار ہے۔ وہ دنیا میں ایسا نظامِ حکومت دیکھنے کا متمنی ہے جو وسیع تر انسانیت کے ارتقا میں حارج ہونے کے بجاے مدد و معاون ہو اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ سیاست بھی تمدن کے دوسرے شعبوں کی طرح بے قید اور مطلق العنان نہ رہے بلکہ ضبط و آئین اور اخلاق کی پابند ہو جاے۔ اقبال کے نزدیک وہی سیاست حقیقی ہے جو مصالحِ کلّی کی نگہبان ہو نہ کہ جزئی مفاد کی۔ جسے عام طور پر پارٹی بندی کے ذریعے متعین کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ چونکہ کوئی سیاسی نظام دائمی نوعیت نہیں رکھتا، اس لیے انسانیت کو اس کا پورا موقع حاصل رہتا ہے کہ وہ نئے حالات کے مطابق ازلی اور ابدی اخلاقی اصولوں کے تحت اپنی معنوی تنظیم عمل میں لاتی رہے اور اپنے احوال و ضروریات کی تکمیل کا سامان بہم پہنچاے۔ ضرور ہے کہ اس تنظیم میں انفرادی قدریں جیسے آزادی، عزتِ نفس اور ذاتی وقار برقرار رہیں: ورنہ ساتھ ہی ہیئتِ اجتماعی کی مجموعی نشو و نما اور نظامِ امن و عدل میں بھی کوئی رکاوٹ پیدا نہ ہو۔ سواے اس صورت کے مملکت اپنے منشا کو پورا نہیں کر سکتی۔ وہ ایسے نظام مقاصد کی پابند ہونی چاہیے جو انسانی قدروں کو فروغ دینے والے اور زندگی کو فراوانی بخشنے والے ہوں۔

نظامِ معیشت

انسان، کائنات اور زندگی کے متعلق جو مخصوص نقطۂ نظر رکھتا ہے اس کا اثر

زندگی کے ہر پہلو پر پڑنا لازمی ہے معیشت کے متعلق اقبال کے تصور وہی ہیں جو اس کے فلسفۂ حیات میں کھپتے ہیں۔ چونکہ اقبال اثباتِ خودی اور آزادی کا علم بردار ہے اس لیے ضرور تھا کہ ان اصولوں کی جھلک اس کے ان تصوّروں میں بھی موجود ہو جو اس نے معاشی زندگی کی نسبت جستہ جستہ پیش کیے ہیں۔ خودی کے اثبات کا اصول لازمی طور پر انفرادیت کی طرف لے جاتا ہے لیکن چوں کہ اقبال مطلق انفرادیت پر مذہب و اخلاق کی تحدید ضروری سمجھتا ہے کہ اس سے تحقق ذات میں مدد ملتی ہے، اس لیے وہ اپنے معیشت کے نظام میں اجتماعی حقوق اور ذمہ داریوں کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ اخلاق ہمیشہ اجتماعی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے فرد کی اچھی اور صالح زندگی بغیر جماعت کے ممکن نہیں:

اس وقت دنیا میں تین نظامِ معیشت رائج ہیں۔ ایک خالص انفرادیت یا سرمایہ داری کا نظام، دوسرے اشتراکیت یا اشتمالیت کا نظام اور تیسرا اسلامی نظام۔ اسلامی ملّت کی موجودہ سیاسی پستی کی وجہ سے معیشت کا اسلامی نظام اس وقت اتنا موثر نہیں جتنا کہ دوسرے نظام موثر ہیں۔ لیکن اس وقت بحث اس کے امکانات سے ہے جن کا علمی جائزہ لینا مقصود ہے۔ ویسے ماضی میں صدیوں تک دنیا کے بڑے حصے میں اسلامی نظامِ معیشت رائج رہ چکا ہے اور کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ آج بھی اس کے بنیادی اصول جدید زندگی کے تقاضوں کی تکمیل نہ کر سکیں۔ جدید تمدن نے اسلام کے اصولِ اجتہاد کو ایک چیلنج دیا ہے۔ اسلامی تعلیم کی جامعیت کو دیکھتے ہوئے پوری توقع ہے کہ اجتہاد اور دینی تفقہ اس چیلنج کا اسی طرح جواب دے گا، جس طرح گذشتہ زمانے میں اس نے دیا اور اس طرح اسلامی ملّت اپنی امتزاجی بصیرت سے جدید احوال اور تقاضوں کی حریف ہو سکے گی۔ اقبال کے تمدنی تصورات چونکہ بنیادی طور پر اسلامی تعلیم سے ماخوذ ہیں اس لیے کوئی تعجب نہیں کہ وہ سرمایہ داری اور اشتراکیت پر تنقید کرتے ہوئے معیشت کے اسلامی نظام کو ان دونوں پر فضیلت دیتا ہے۔ اسلام نے تمدنی زندگی کے متعلق جو حل پیش کیے ہیں وہ بیشتر امتزاجی نوعیت رکھتے ہیں۔ زندگی ایک بڑی پیچیدہ حقیقت ہے۔ اس کے مسائل کے حل امتزاجی نوعیت ہی کے ممکن ہیں جو مختلف

پہلوؤں پر حاوی ہوسکیں۔ سرمایہ داری اور اشتراکیت میں زندگی کی پیچیدہ حقیقت کو سادہ بنانے اور یک طرفہ حل پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تجربے نے بتایا کہ زندگی کی گتھی ان ہاتھوں قیامت تک نہیں سلجھ سکے گی۔ یہ تحریکیں جتنا بناتی اور سنوارتی ہیں اس سے کہیں زیادہ بگاڑتی ہیں۔ ان کا یک رُخہ پن انھیں ایک دوسرے سے متصادم کر دیتا ہے۔

اسلام نے دین اور دنیا کی تفریق کو مٹا دیا۔ مسلمان جب دعا مانگتا ہے: رَبَّنَآ اٰتِنَا فِی الدُّنْیَا حَسَنَةً وَّفِی الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً۔ تو وہ دراصل انسان کے معاشی عمل کو بھی اس کے اخلاقی عمل کا ایک جز قرار دیتا ہے۔ حدیث شریف ہے: جعلت لی الارض مسجدا (میرے لیے تمام زمین مسجد ہے۔) یعنی تمام دنیاوی اعمال بھی اخلاقی نوعیت رکھتے ہیں۔ اس طرح روحانیت اور ارضیت کی تفریق مٹا دی گئی۔ دنیا بھی عالم قدس میں شامل ہو گئی۔ انسانی عمل کی کوئی شق بھی اخلاقی اور روحانی عنصر سے خالی نہیں ہوسکتی۔ معاشی مسائل کو حل کرنے کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ انھیں اخلاقی اعمال سے علاحدہ نہ تصور کیا جائے۔ ایسا کرنے سے ہمارے معاشی اعمال کا معیار کس قدر بلند ہو جائے گا! یہ کہنا کہ معاشی اعمال ادنا مقاصد کے حامل ہیں صحیح نہیں۔ دراصل کسی سیڑھی کا نیچے والا ڈنڈا اوپر والے ڈنڈے کے مقابلے میں کم اہمیت نہیں رکھتا۔ اگر زندگی کی وحدت کو تسلیم کیا جائے تو اعمال کا سرچشمہ ایک ماننا پڑے گا، چاہے وہ اعمال معیشت و سیاست سے تعلق رکھتے ہوں یا اخلاق سے۔ جو لوگ اپنے ارادے اور سعی و جہد سے معاشی اقدار تخلیق کرتے ہیں وہ ضرور ہے کہ اعلا اخلاقی اصول پر عمل پیرا ہوں۔

تمدنی توازن اسی وقت ممکن ہے جب خالص افادی معاشی اعمال بھی اخلاق کے تحت آجائیں۔ معاشی اور اخلاقی عمل میں اگر کچھ فرق ہے تو صرف اتنا کہ اول الذکر میں اکثر اوقات انفرادی عنصر غالب رہتا ہے اور ثانی الذکر میں انسانی۔ نیکی کا مقصد یہ ہے کہ انفرادی عمل میں انسانی عنصر پیدا کرے۔ جدید سرمایہ داری آج دنیا کے لیے وبال

اسی سبب سے بن گئی ہے کہ اس میں اخلاقی اور انسانی عنصر مفقود ہیں۔ وہ انسان کو محض ایک حیوان مانتی ہے جس کی زندگی کا مقصد سوائے پیٹ کی فکر کے اور کچھ نہیں۔ انسان اپنے اس مقصد کو مسابقت کے ذریعے حاصل کرتا ہے۔ ان اصولوں پر عمل کرنے کا نتیجہ یہ ہے کہ آج جدید انسان کی زندگی میں ایک زبردست خلا پیدا ہوگیا ہے جسے پُر کرنے والی کوئی چیز موجود نہیں۔ وہ سکون و امن سے محروم اور خود اپنے آپ سے نبرد آزما ہے۔ وہ تیز چلا جارہا ہے لیکن نہیں معلوم کہ اس کی منزل کدھر ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ جب تک اخلاقی اور معاشی مقاصد ہم آہنگ اور ہم ربط نہ ہوں اس وقت تک زندگی میں توازن اور وحدت نہیں پیدا ہو سکتی۔ انسانی خواہشات کی حقیقی تکمیل صرف اس وقت ممکن ہے جب وقتی کے ساتھ ابدی مقاصد ہمارے عمل میں شامل ہوں کہ یہی مسرت کا حقیقی سرچشمہ ہیں۔ ہماری انفرادی زندگی عالم گیر نظام مقاصد کے حصول کا ایک ذریعہ ہے۔ یہ نظام مقاصد منشائے الٰہی کا مظہر ہے جس کی وساطت سے کائنات اور زندگی میں معنی پیدا ہوتے ہیں۔

زندگی کے معاشی پہلو کی اہمیت اس سے واضح ہوتی ہے کہ اس کے ذریعے سے انسانی فطرت اپنے اصلی روپ میں بے نقاب ہوتی ہے۔ اپنی مادّی ضروریات کی تکمیل کے لیے انسان خارجی فطرت کے مظاہر کے نقشے بناتا اور پھر اپنے تصورات کے جال میں انھیں پھانسنے کی کوشش کرتا ہے۔ تعقل کا سارا عمل اسی سے عبارت ہے۔ انسانی ذہن کی دوسری کوشش یہ ہوتی ہے کہ مادی اشیا میں فرق کرے۔ بعض کو مفید اور بعض کو غیر مفید قرار دے۔ ذہن کی یہ قدر آفرینی معاشی عمل کی جان ہے۔ فطرت میں تصرف کرکے انسان اپنی جد و جہد کا ایک میدان تلاش کرتا ہے۔ وہ قدر آفرینی سے خود اپنے ذاتی تحقق اور اپنے اخلاقی وجود کے استحکام کا سامان بہم پہنچاتا ہے۔ فطرت کی خواہش یہ ہے کہ انسان اس کو اپنے فیضِ نظر سے با قدر بنائے کہ یہی اس کی علتِ غائی ہے۔ قدر آفرینی کے بغیر فطرت کی اشیا بے معنی طومار سے زیادہ وقیع نہیں۔ اقبال نے ایک جگہ شاعرانہ انداز میں یہ نکتہ بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات کا

ہر ذرہ انسان کے آگے عرضِ نیاز میں مشغول ہے۔ فطرت کی ہر شے پر اس وقت وجود کا اطلاق ہو گا جب کہ کسی نظامِ مقاصد کے تحت اس کی قدر و قیمت معین ہو جائے:

حدیثِ ناظر و منظور رازے است — دلِ ہر ذرّہ در عرضِ نیازے است
تو اے شاہد مرا مشہود گرداں — ز فیضِ یک نظر موجود گرداں
کمالِ ذاتِ شے موجود بودن — برائے شاہدے مشہود بودن
زوالش در حضورِ ما نبودن — منور از شعورِ ما نبودن

پھر زندگی کی تعریف ہی اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ وہ تصرف و تسخیر کی ایک مستقل داستان ہے۔ اس ناٹک کے مختلف پردوں پر شوقِ ایجاد و تخلیق نے جو نقش و نگار بنائے ہیں ان میں خواہشات کی رنگ آمیزی سے کام لیا گیا ہے:

زندۂ؟ مشتاق شو، خلّاق شو
ہمچو ما گیرندۂ آفاق شو

انسان کی روحانی زندگی اس کی مادی اور جسمانی ضروریات کی تکمیل کے بغیر ادھوری رہتی ہے۔ روح اور ذہن جسم سے ایسے وابستہ ہیں کہ انھیں اس سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ مادّی وجود کے قیام و بقا کے لیے اسبابِ معیشت فراہم کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ انسان کے معاشی عمل کی ابتدا تعقل سے ہوئی۔ علم اور عقل ہی کے ذریعے سے انسان نے اپنی مادی ضروریات کے لیے عالمِ خارجی میں تصرفات شروع کیے۔ مادّے پر جو عقل کی راہ میں رکاوٹ تھا، ذہن نے قابو پایا اور اپنے فائدے کے لیے اس کی شکلیں بدلیں۔ معاشی عمل سوائے اس کے اور کیا ہے کہ مادّے کو نئی نئی شکلیں دی جائیں، اور اس طرح اس کو بے قدری کی تاریکی سے نکال کر قدر آفرینی کی روشنی میں ظاہر کیا جائے۔ اس طرح سارا عالم انسان کے معاشی عمل کی جولانگاہ بن گیا۔ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا۔ (خدا ہی ہے جس نے تمھارے لیے وہ سب کچھ پیدا کیا جو زمین میں ہے۔) یہ دعوا غلط نہیں کہ معاشی تاریخ انسان کی عملی تاریخ ہے۔ تعقل کی ابتدا مادّے کی تسخیر ہی کے لیے ہوئی اور آج بھی اس کا اصلی

مقصد و منشا یہی ہے۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ کس طرح انسان نے فطرت کی اشیا کو جو پہلے پہل بے سود، بے قدر اور بے معنی تھیں اپنے استعمال کے لیے موزوں بنایا اور انھیں قدر و قیمت عطا کی۔ معاشی مقاصد کے تحت صنعت و حرفت نے جنم لیا جن سے محفلِ تمدن کی رونق میں اضافہ ہوا۔ ذہن کی فطرت پر کارفرمائی سے معاشی قدریں پیدا ہوئیں اور دولت اور ثروت کا ظہور ہوا:

من نگویم درگزر از کاخ و کوے دولتِ تست ایں جہانِ رنگ و بوے
دانہ دانہ گوہر از خاکش بگیر صید چوں شاہیں ز افلاکش بگیر

معاشی عمل کی ایک انفرادی نوعیت ہے اور دوسری اجتماعی۔ اصلی معاشی قدر اس میں ہے کہ فرد اپنے عمل سے اپنے اور اپنی جماعت کے افادہ و مسرت میں اضافہ کرے۔ معاشی عمل سے خودی کا اظہار ہوتا ہے اور اس کے استحکام میں مدد ملتی ہے۔ لیکن اگر اظہارِ خودی جائز حدود سے بڑھ جائے تو وہ تمدّن کے لیے بربادی کا موجب ہو سکتا ہے جیسا کہ جدید سرمایہ داری نے ثابت کر دیا ہے۔ حقیقی معاشی قدر وہ ہے جو شخصی اور اجتماعی جبلتوں کے تضاد کو رفع کرے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ معیشت جس میں اظہارِ ذات کے مواقع موجود نہ ہوں زیادہ دنوں تک انسانی فطرت کا ساتھ نہیں دے سکتی۔ افراد ہی قدروں کے حامل ہوتے ہیں، چاہے وہ قدریں اخلاقی ہوں یا معاشی۔ یہ قدریں ایک خاص نظامِ مقاصد کے تحت ہوتی ہیں جو اس مخصوص گروہ کا مذہب یا مسلک کہلاتا ہے اور جس سے حیات و کائنات کا مجموعی نقطۂ نظر متعین ہوتا ہے۔ جب ہم کسی معاشی عمل کو بُرا کہتے ہیں تو اس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ ہم کسی اعلا قدر کو ادنا ضروریات یا خواہش پر ترجیح دے رہے ہیں۔ یہ انتخاب کا عمل اُس نظامِ مقاصد کا جز ہوتا ہے جس سے زندگی ایک خاص رنگ میں رنگ جاتی ہے اور شعوری یا غیر شعوری طور پر افراد اور جماعتوں کے یقین و ایمان کا سرمایہ بھی اس پر مبنی ہوتا ہے۔

سوسائٹی کے اندر زندگی بسر کر کے آدمی اسبابِ معاش مہیا کرتا ہے۔ اس لیے ضرورت ہے کہ سوسائٹی کے حقوق کا ہر نظامِ معیشت میں پورا لحاظ رکھا جائے۔ انفرادیت

پسندی کا رجحان یہ ہے کہ آدمی اپنی ملکیت سے جو چاہے کرے، اس میں کسی کو دخل دینے کی حاجت نہیں۔ دوسری طرف اشتراکی کہتے ہیں کہ ملکیت چوری ہے جو سوسائٹی کا حق مار کر حاصل کی گئی ہے۔ وسائلِ دولت پر مملکت کا قبضہ ہونا چاہیے۔ ان دونوں انتہاؤں کے درمیان اسلامی اصولِ معیشت ہے جو ملکیت اور سرمایے کے وجود کو جائز تصور کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ اس پر ایسی حدود قایم کر دیتا ہے کہ بجائے مضر ہونے کے وہ ہیئتِ اجتماعی کے لیے مفید ہو جائے۔ عمل کی آزادی جس میں دولت آفرینی کی آزادی بھی شامل ہے، تمدنی فلاح کی اعلاترین قدر ہے لیکن منظم معاشرے میں تعاونِ عمل کی مناسب صورتیں پیدا کرنا بھی اس سے کم نہیں کہ بغیر اس کے خود افراد کی صلاحیتیں بروے کار نہیں آ سکتیں۔ اور جماعت کا حق مار کر جو دولت پیدا کی جائے گی وہ پوری اجتماعی زندگی کو کسی نہ کسی صورت میں کمزور کرنے کا موجب ہوگی۔

یہ عام مشاہدہ ہے کہ دو افراد بالکل ایک ہی طرح کی صلاحیتیں لے کر نہیں پیدا ہوتے۔ اگر ان میں قابلیتوں کا کوئی فرق نہیں تو وہ ایک دوسرے کے مثنیٰ ہیں۔ اس لیے ان کے الگ الگ وجود کی ضرورت ہی کیا باقی رہ جاتی ہے۔ فطرت افراد کے درمیان جو فرق و اختلاف رکھتی ہے وہ بے مقصد نہیں۔ سپاٹ یکسانیت تخلیق و ایجاد کے جوہر سے محروم رہے گی۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ فطرت کو تکرار پسند نہیں۔ اس کا ہر نقش اپنے اندر ایک قسم کا انوکھا پن رکھتا ہے۔ اس کی انجمن آفرینی بھی من و تو کے فرق کی رہینِ منت ہے:

پسند اس کو تکرار کی خو نہیں ۔۔۔ کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں

من و تو سے ہے انجمن آفریں ۔۔۔ مگر عینِ محفل میں خلوت نشیں

جلوت و انجمن میں بھی فرد کا ذوقِ یکتائی باقی رہتا ہے تاکہ وہ سب کے ساتھ رہنے کے باوجود اپنی خودی کا الگ تحقق و اثبات کر سکے۔ اس بنا پر اسبابِ معاش میں فرقِ مراتب پیدا ہوتا ہے۔ قرآنِ کریم میں ہے: نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا۔

(ہم نے دنیا کی زندگی میں ان کی روزی تقسیم کر دی ہے اور بعض کے درجے بعض پر بلند کر دیے ہیں کہ اس طرح ایک دوسرے کو خدمت گار ٹھہراتے ہیں۔)

وَاللّٰهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ ۔ (اللہ نے بعض کو بعض پر رزق میں برتری دی۔)

اس فرقِ مراتب سے ملکیت کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ انسان اشیا کو اپنی خودی سے وابستہ کر لینے کا خوگر ہے۔ آہستہ آہستہ یہ اشیا خودی کا جز بن جاتی ہیں لیکن اگر کسی نظامِ معیشت میں اسبابِ دولت اور معیشت کے فرقِ مراتب کے باعث کسی خاص گروہ کو دوسرے گروہ پر دائمی تفوق و اقتدار حاصل ہو جائے تو وہ تمدن کے لیے لعنت بن جاتا ہے۔ مدارجِ معیشت کے فرق کے باوجود انسانیت کا یہ حق ہے کہ وہ دائمی اقتدار صرف احکم الحاکمین ہی کا تسلیم کرے۔ اگر اسبابِ معیشت سے کسی طبقے کو دائمی اقتدار حاصل ہوتا ہو تو ایسی حالت میں معیشت کی تلاش انسانی خودی کو ذلیل و رسوا کرنے کا موجب بن جائے گی جو اقبال کے اساسی فلسفۂ تمدن کے خلاف ہے۔ انسانی زندگی کے لیے یقیناً رزق ضروری ہے لیکن انسانی روح اسبابِ معیشت سے بلند ہے۔ معیشت اس کا مقصود نہیں بلکہ ذریعہ ہے، اصل مقصود تو خودی کی نگہبانی ہے جو زندگی کا جوہر ہے:

خودی کے نگہباں کو ہے زہرِ ناب وہ ناں جس سے جاتی رہے اس کی آب
وہی ناں ہے اس کے لیے ارجمند رہے جس سے دنیا میں گردن بلند

دوسری جگہ اس مطلب کو یوں بیان کیا ہے:

اے طائرِ لاہوتی اس رزق سے موت اچھی
جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی

معاشی عمل میں انسان اپنا فیصلہ اور ارادہ استعمال کرتا اور ایک معین مقصد کے حاصل کرنے کے لیے اپنی مساعی کو وقف کر دیتا ہے۔ انفرادی انتخاب کے اصول سے کسی گروہ کی معیشت کو تقویت پہنچنی چاہیے نہ کہ ضعف۔ افراد ہی اپنے اوصاف اور اپنے پیہم عمل سے اجتماعی ترقی کا سرچشمہ مہیا کرتے ہیں۔ ہاں اس کی پابندی کرنا معاشرے کا فرض ہے کہ افراد کے ایسے اوصاف کی مطلق قدر افزائی نہ کی جائے جن سے ابتری پیدا

ہوتی ہو۔ اس قسم کے اوصاف موجودہ سرمایہ داری کے نظام میں ظہور پذیر ہو رہے ہیں اور ان کے باعث اس نظام سے عام بیزاری پیدا ہوگئی ہے۔ یہ نظام انسانوں کو اشیا کی طرح سمجھتا ہے اور اپنے معاشی مفاد کے لیے استعمال کرنے کو اسی طرح فطری تصور کرتا ہے جیسے قدرت کے قوانین۔ سرمایہ داری نے انسانی جبلتوں کی آزادی کے اصول کو من مانے طور پر غلط سمجھا ہے۔ معاشی عمل بھی اس حد تک آزاد ہونا چاہیے جس حد تک کہ وہ کلی مفاد کے مطابق ہو اور اس کے فروغ کا ذریعہ بن سکے۔

اس قسم کے معاشی نظام کا عقلی طور پر تصور ممکن ہے جس میں ملکیت کے جذبے کی تشفی کے ساتھ ملکیت کو دوسروں کے فائدے کے لیے استعمال کرنے کے ضوابط وضع کیے جا سکیں۔ یہ ضوابط اخلاقی اور قانونی صورت اختیار کریں گے جن کی پابندی پر معاشرے کو اصرار ہوگا۔ سرمایہ داری کا سب سے بڑا نقص یہی ہے کہ اس میں ملکیت کے جذبے کی تشفی صرف چند اشخاص کے لیے ممکن ہوتی ہے۔ دوسروں کو غیر حقیقی نفع کی امید میں کام میں لگایا جاتا ہے لیکن ان کی اخلاقی تکمیل کا کوئی سامان نہیں مہیا کیا جاتا۔ اس نظام میں اکثریت کے مساعی منتشر، غیر مشروط اور میکانکی حیثیت رکھتے ہیں اور ایک قسم کے عام احساسِ نامرادی کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ معاشی بندگی اور آقائی اس نظام کی خصوصیت ہے:

تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے
حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

اسلام نے ایک خاص قسم کی سرمایہ داری اور ایک خاص قسم کی اشتراکیت کو جائز ٹھہرایا ہے۔ یہ ایسے نظامِ معیشت کا تصور ہے جس میں اشیا قدر و قیمت رکھتی ہیں۔ اور اشخاص میں صلاحیتوں کے فرق کے باعث دولت کا تھوڑا بہت فرق ہونا لازمی ہے۔ اگر اسلامی اصول کے مطابق کوئی معیشت قایم کی جائے تو وہ بلوان معیشت ہوگی جس میں فرد اور جماعت دونوں کو اپنے اپنے حق حاصل ہوں گے اور ایجاد اور تنظیم کی کارفرمائیاں انسانی ترقی کی ضامن ہوں گی۔ قرآنِ کریم میں بصراحت مذکور ہے:

وَیُؤْتِ کُلَّ ذِی فَضْلٍ فَضْلَهٗ۔ (ہر فضیلت والے کو فضیلت دی جائے گی۔)

وَلِكُلٍّ دَرَجٰتٌ مِّمَّا عَمِلُوْا۔ (اور ہر ایک کے مرتبے ان کے اعمال کے مطابق ہیں۔)
فرقِ مراتب کو تسلیم کرنا اس واسطے ضروری ہے کہ تمدن کی ترقی مسدود نہ ہو جائے اور افراد کی حوصلہ مندیوں کے اظہار کے لیے مواقع باقی رہیں تاکہ پوری جماعت ترقی کرتی رہے۔ چنانچہ صحابۂ کرام تجارتیں کرتے تھے، دولت جمع کرتے تھے لیکن اس کے ساتھ اجتماعی مقاصد کے لیے اس دولت کو بے دریغ صرف بھی کرتے تھے۔ قرآن نے اس شخص کو بُرا کہا ہے جو مال جمع کرتا ہے اور اسے گن گن کر جی خوش کرتا ہے اور سمجھتا ہے کہ وہ ہمیشہ باقی رہے گا۔ استحسان کی صورت یہ ہے کہ آدمی کمائے اور نیک کام میں خرچ کرے۔ تجارت و حرفت میں اسلام نے انفرادی آزادی کے اصول کو تسلیم کیا۔ اجیر و مستاجر کے تعلق کو عرف و رواج پر چھوڑ دیا گیا تاکہ مختلف احوال سے مطابقت میں سہولت ہو۔ حکومت کی مداخلت صرف اس وقت روا رکھی گئی ہے جب کہ کسی خاص طبقے پر ظلم ہو رہا ہو، اسلام نے جدید جمہوریت کی طرح معاہدے کی آزادی کے اصول کو تسلیم کیا ہے لیکن اس کا پورا خیال رکھا کہ معاشی اعتبار سے جو فریق قوی ہے وہ کمزور اور نادار فریق کو من مانے طور پر اپنے مقاصد کا آلۂ کار نہ بنا سکے جیسا کہ آج کل سرمایہ داری کے نظام میں ہو رہا ہے۔ پھر اس کا اہتمام کیا کہ اسلامی نظامِ معیشت میں مستقل طور پر ایسے اسباب نہیں موجود ہونے چاہییں جو دائمی طور پر معاشرے کو دولت مندوں اور مفلسوں میں تقسیم کر دیں۔ حقِ معیشت کی مساوات اس نوعیت سے ہونی چاہیے کہ بغیر محنت کے کوئی شخص معاشی خوش حالی کی منزل تک نہ پہنچ سکے اور اگر اس منزل تک پہنچ جائے تو معاشرے میں اس کو کوئی غیر معمولی حقوق نہ حاصل ہونے چاہییں۔ اصولِ وراثت، زکات اور سود کی ممانعت سے ایسا انتظام کیا گیا کہ سرمایہ معاشرے کے مختلف طبقوں میں چلتا پھرتا رہے اور زیادہ عرصے تک کسی ایک خاندان کے ہاتھ میں نہ رہ سکے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ معاشی ترقی صرف انھیں کے لیے ممکن ہوگی جو اس باب میں خاص اہلیت رکھتے ہیں۔ اس نظام میں دولت کا فرق فضیلت و برتری کی ضمانت نہیں ہو سکتا۔ فضائل کا منبع اخلاقی اور روحانی زندگی ہی رہے گی نہ کہ خارجی مادی زندگی۔
اسلام کی ابتدائی تاریخ میں حضرت ابوذر غفاریؓ اشتراکی اصول کو مانتے تھے۔ وہ

اسلامی معاشرے میں مالداروں کے وجود کے خلاف تھے اور ان کی دولت کو غریبوں کا حق سمجھتے تھے۔ انھوں نے اپنے خیالات کو کھلم کھلا ظاہر کیا۔ دوسرے اصحاب صفہ بھی ان کے ہم خیال تھے لیکن حضرت ابوذر غفاریؓ اپنے خیالات میں بہت متشدد تھے۔ حضرت عمرؓ جو اسلام کی ابتدائی تاریخ میں سب سے بڑے مجتہد تھے، اُن کی قرآنی توجیہہ کو صحیح نہیں سمجھتے تھے۔ حضرت ابوذر غفاریؓ نے اپنا استدلال قرآن کی ان آیتوں پر مبنی قرار دیا تھا جن میں اللہ کی راہ میں سب کچھ خرچ کر دینے کا ذکر ہے۔ ایک آیت میں یہ آیا ہے کہ آں حضرتؐ سے لوگوں نے اللہ کی راہ میں خرچ کرنے کی نسبت دریافت کیا تو خدا کا حکم ہوا کہ کہہ دو کہ جو کچھ تمھارے پاس ہے وہ سب خرچ کر دو۔ قُلِ الْعَفْوَ۔ اسی طرح اور بھی چند آیات میں اسی طرح کی ہدایت ہے۔ لیکن حضرت عمرؓ اور دوسرے صحابۂ کرام کا فرمانا تھا کہ اگر سب کچھ خرچ کر دینے کا حکم ہوتا تو زکات اور وراثت کے قانون بنانے سے کیا فائدہ تھا۔ حالانکہ ان کی نسبت قرآن میں بڑی تفصیل موجود ہے۔ دراصل سب کا سب خرچ کر دینے کی ہدایت نصب العینی حیثیت رکھتی ہے۔ اگر کوئی ایسا کرے تو اچھا ہے۔ لیکن امت کے لیے میانہ روی کی تعلیم ہے۔ اگر زکات اور وراثت کے اسلامی اصول پر پوری طرح عمل کیا جائے تو دولت ایک جگہ دو پشتوں سے زیادہ نہیں رہ سکتی۔ اسلام کی معیشت میں یہی مقصد پیش نظر رکھا گیا ہے کہ دولت ایک جگہ زیادہ عرصے تک نہ رہے ورنہ اس کی وجہ سے لازمی طور پر خرابی پیدا ہوگی۔ اسی وجہ سے حضرت عمرؓ اور دوسرے صحابۂ کرام نے حضرت ابوذر غفاریؓ کی قرآنی توجیہہ کو تسلیم نہیں کیا بلکہ عدل و اعتدال کے اصول کو اپنا رہنما بنایا جس کی صراحت زکات اور وراثت کی قرآنی آیتوں میں موجود تھی۔ حضرت عمرؓ نے ابوذر غفاریؓ کو مدینہ سے دور ایک صحرائی مقام ربذہ میں مستقل طور پر سکونت اختیار کرنے کا حکم دیا تاکہ تمدنی زندگی کی کلی مصالح میں خلل نہ پیدا ہو۔ حضرت ابوذر غفاریؓ کا وہیں ۳۲ھ ہجری میں انتقال ہوا۔ امت نے حضرت عمرؓ کے اجتہاد پر آئندہ عمل کیا اور اسے شریعت کا جز قرار دیا کہ بلواں معیشت کا اسلامی اصول برقرار رہے۔ اس میں اجتماعی اور انفرادی مفاد کا پورا خیال رکھا گیا۔ ہم جانتے ہیں شریعت کے ان اصول پر جو معیشت قائم ہوئی اس سے چھ سو سال تک

تمدنی زندگی کے تقاضوں کی تکمیل ہوئی۔ بعد میں سیاسی اسباب کی وجہ سے اس معیشت میں خلل پیدا ہوگیا۔

یہ ہر شخص کا حق ہے کہ وہ استحکام خودی کا سامان بہم پہنچائے، اس لیے کہ دائمی طور پر کسی دوسرے کا دست نگر ہونا خودی کے ضعف کا باعث ہے۔ حدیث شریف میں ہے: الید العلیا خیرٌ من الید السفلیٰ۔ ("اونچا ہاتھ [دینے والے کا] نیچے ہاتھ [لینے والے کے ہاتھ] سے بہتر ہے۔") انسان کے دولت مند ہونے میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ دولت کے استعمال پر تحدید عائد کر دی گئی ہو۔ لیکن دستِ سوال دراز کرنا اجزائے خودی کے انتشار کا موجب ہے:

از سوال آشفتہ اجزائے خودی ۔۔۔ بے تجلی نخلِ سینائے خودی
از سوال افلاس گردد خوار تر ۔۔۔ از گدائی گدیہ گر نادار تر

اسی مضمون کو دوسری جگہ یوں بیان کیا ہے:

تا توانی کیمیا شو گل مشو
در جہاں منعم شو و سائل مشو

اقبال کے یہاں فقر کا تصور سائل کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ اصولِ فقر پر عمل کرنے والا سائل نہیں ہوسکتا۔ اس کا دلِ بے نیاز ہر دو جہاں سے غنی ہوتا ہے:

میں ایسے فقر سے اے اہلِ حلقہ باز آیا
تمھارا فقر ہے بے دولتی و رنجوری

اشتراکی معیشت ذاتی ملکیت اور مبادلہ دونوں کو ختم کرنا چاہتی ہے اور یہی دونوں معاشی دنیا میں قدر کو معین کرنے والے عناصر ہیں۔ یہ بغیر قدر کی معیشت ہے۔ اشتراکیت کے نزدیک اشیا کی قدر آفرینی انفرادی فرقِ مراتب کو حق بجانب ثابت کرنے کا ذریعہ ہے۔ مارکس نے مزدور پیشوں کی ہمہ گیر مملکت کے ذریعے معاشی مساوات کا خواب دیکھا تھا جس کی تعبیر اشتراکی روس میں نظر آرہی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ مارکس نے جدید سرمایہ داری کا جو عملی اور نفسیاتی تجزیہ پیش کیا ہے اس سے بہتر اب تک کوئی نہ پیش کر سکا۔ لیکن اس نے اپنے اصول کو جو سائنٹفک رنگ دینے کی کوشش کی وہ

یح نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح سرمایہ داری کے موافق مفکروں نے اپنے نظام معیشت
ایک مخصوص فلسفے پر مبنی قرار دیا، اسی طرح مارکس نے بھی اپنے اصول کی فلسفیانہ اور
بعد الطبیعی توجیہہ کی ہے، جو ظاہر ہے فطری قوانین کی طرح اٹل نہیں ہو سکتی۔ تاریخی تجربہ
یہ بتاتا ہے کہ مارکس کے بعض اندازے غلط تھے اور زندگی نے وہ رُخ نہیں اختیار کیا
س کی اس نے پیشین گوئی کی تھی۔ لیکن مارکس کا یہ کارنامہ ہے کہ اس نے دنیا کی توجہ
سرمایہ داری کی خرابیوں کی طرف پھیر دی۔ اس میں شبہ نہیں کہ سرمایہ داری کے نظام
ں سے انسانی اور اخلاقی عناصر ایک ایک کر کے اس طرح خارج ہو گئے تھے کہ اس کے
لاف اشتراکی ردّ عمل کا ہونا فطری امر تھا۔ لیکن یہ اصل مرض کا علاج نہیں۔ یہ معاشی
ئلے کو حل کرنے کے بجائے دوسرے اور زیادہ پیچیدہ مسائل کو پیدا کرنے کا موجب
گا۔ مکمل اور مطلق مساوات اس کی مقتضی ہے کہ انتفاعِ اشیا میں مطلق اباحت موجود
۔ ایسی صورت میں کوئی معاشری نظم برقرار نہیں رہ سکتا اور تمدن کے کلی مصالح کی نگہداشت
یں ہو سکتی۔ اقبال کہتا ہے کہ اگر مزدور کو اشتراکی اصول کے موافق تمدنی زندگی کی باگ دوڑ
مل ہو گئی تو طریقِ کوہکن میں کچھ دنوں بعد پرویزی حیلے پیدا ہو جائیں گے اور اسی قسم کی یا
ن سے بدتر خرابیاں رونما ہو جائیں گی جن پر آج اشتراکی ناک بھوں چڑھاتے ہیں:

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

اشتراکیت کی تعلیم مادّی اور اقتصادی مساوات چاہتی ہے لیکن وہ صرف لوگوں
ے خارجی احوال میں تبدیلی سے اپنا یہ مقصد حاصل کرنے کے مدعی ہے۔ گذشتہ تجربہ بتاتا
ہے کہ جب تک کوئی تعلیم انسانوں کے دلوں اور نیتوں میں تغیر نہ پیدا کرے کسی قسم
ا خاص فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ تمدن کے مظاہر اور لوگوں کی زندگی میں اسی وقت
یح تبدیلی پیدا ہو سکتی ہے جب کہ دل بدلیں۔ نیت اور اخلاق ہی سے انسان اپنے
دّی حوالی سے ماورا جا سکتا ہے اور عدل اور نیکی کے اصول پر اپنی زندگی کی تشکیل کر سکتا
ہے۔ جو انقلاب 'مساواتِ شکم' کے اصول پر مبنی ہوگا وہ کوئی مستقل تمدنی قدریں

نہیں پیدا کر سکے گا۔ یہ بھی انسانیت کا ہزاروں سال کا تجربہ ہے کہ اندرونی تبدیلی مذہب و اخلاق کی مدد کے بغیر ممکن نہیں :

غربیاں گم کردہ اند افلاک را   در شکم جویند جانِ پاک را
دینِ آں پیغمبرِ حق ناشناس[1]   بر مساواتِ شکم دارد اساس
تا اخوت را مقام اندر دل است   بیخ او در دل، نہ در آب و گل است

اقبال اشتراکیت کے بعض اصول کو استحسان کی نظر سے دیکھتا ہے اور انھیں اسلامی تعلیم کے مطابق خیال کرتا ہے۔ تقسیمِ دولت میں جہاں تک ممکن ہو مساوات ہونی چاہیے تاکہ ہر فرد بشر کو اپنی صلاحیت کے بموجب ترقی کے مواقع حاصل ہوں۔ اس کے بغیر سیاسی جمہوریت با معنی نہیں بن سکتی۔ ایسی معاشی تنظیم جس میں محنت کشوں کو انسانی حقوق حاصل ہوں، تمدن کی ترقی کے لیے ضروری ہے۔ لیکن جب اشتراکیت اپنے آپ کو الحاد سے وابستہ کرتی اور روحانیت کی بیخ کنی کرتی ہے تو اقبال اس کی مخالفت کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ سامانِ حیات اور رزق کی مساوات اپنی جگہ ضروری ہے لیکن اس مقام پر پہنچ کر رک جانا نارسائی کی دلیل ہے۔ انسانی زندگی کا اصل مقصد تو ممکناتِ حیات کو نمایاں کرنا ہے تاکہ انسان کا روحانی ارتقا اپنے کمال کو پہنچے۔ اس کے لیے ایمان اور عملِ صالح اور نیت کی پاکیزگی درکار ہے جن کے بغیر انفرادی اور اجتماعی زندگی مادیت کی بھول بھلیاں میں پھنس جائے گی۔ جب تک خالقِ حیات کا حقیقی احساس نہ ہو، خلقِ خدا کے ساتھ بھی جیسا چاہیے ویسا عدل و انصاف ممکن نہیں۔ چنانچہ روس کی جابرانہ حکومت جو کسی قسم کے اختلاف کو برداشت نہیں کرتی اور افراد کو اظہارِ خیال کی آزادی سے محروم کرتی ہے، حق اور اخلاق اور رواداری کو ڈھکوسلا سمجھتی ہے۔ روسی اشتراکیت امانت کے اصول سے ناواقف ہے۔ اسلام نے دولت کی ناہمواریوں کو امانت کے اصول کے ذریعے رفع کیا اور ایسی معیشت کی بنا ڈالی جس میں نہ طبقاتی

[1] کارل مارکس

درجہ بندی ہے اور نہ امتیازی حقوق و مراعات۔ اس طرح اسلام اور اشتراکیت میں مماثلت کے باوجود یہ بنیادی فرق ہے کہ اشتراکیت مادیت کے آگے نہیں دیکھتی اور نفی سے اثبات کی طرف نہیں آتی۔ اس کے برخلاف اسلام تسخیرِ جہات کے ساتھ ذکر و فکر کے ذریعے زندگی میں توازن قایم کرتا ہے۔ 'ضربِ کلیم' میں اقبال اس جانب اس طرح اشارہ کرتا ہے:

نہادِ زندگی میں ابتدا لا انتہا الا ۔۔۔ پیامِ موت ہے جب لا ہوا الا سے بیگانہ
وہ ملت روح جس کی لا سے آگے بڑھ نہیں سکتی ۔۔۔ یقیں جانو ہوا لبریز اس ملت کا پیمانہ

اقبال اس حد تک اشتراکیت کے اصول سے متفق ہے کہ معیشت میں انسانی مساوات ہونی چاہیے، اگر مکمل طور پر نہیں تو جہاں تک بھی مفادِ کلی کی حدود کے اندر ممکن ہو۔ لیکن اشتراکیت کی تعلیم کا دوسرا پہلو جو بے دینی اور الحاد کے راستے کی طرف جاتا ہے، اقبال کے لیے قابلِ قبول نہیں۔ وہ اسے اسلام کے منافی سمجھتا ہے اور اس کا خیال ہے کہ بے دینی کا مسلک انسانیت کو بلند کرنے کے بجاے اسے گراوٹ میں ڈال دے گا۔ رزق کی عادلانہ تقسیم ضروری ہے لیکن اس سے بھی زیادہ ضروری یہ ہے کہ زندگی کے ممکنات اجاگر ہوں۔ اگر مساواتِ شکم کے ساتھ ایسا انتظام قایم کیا گیا جس میں انفرادیت کچل کر رہ جاے تو انسانیت کے لیے بڑا خسارہ ہے۔ عادلانہ تقسیمِ دولت کے ساتھ انفرادی آزادی کا قیام و بقا بھی ضروری ہے تاکہ انسانی ارتقا کی رفتار نہ رک جاے۔ اس کے ساتھ مذہبی عقیدت کی بھی ضرورت ہے تاکہ انسانی روح اپنے خالق کا قرب و اتصال حاصل کر سکے۔ وَاِلٰی رَبِّكَ الْمُنْتَهٰی۔ ذاتِ باری تعالٰی ارتقا کی اصل محرک ہے۔

اقبال نے مارکس اور لینن کی انقلابی مساعی کو سراہا اور ان دونوں کی عظمت کو تسلیم کیا۔ اس لیے نہیں کہ وہ ان کے خیالات سے متفق تھا بلکہ اس لیے کہ وہ خود بھی سرمایہ داری کے خلاف اور انقلاب کا علم بردار تھا۔ اس کے باوجود اس نے کوئی ایسی عملی تجاویز نہیں پیش کیں کہ عدل و مساوات کیسے قایم کی ہوں؟ اس کا خیال تھا کہ قرآنی تعلیم میں اشتراکیت کے جو اصول موجود ہیں انھیں پر ملت کو عمل پیرا ہونا چاہیے۔ اس نے اسلامی اشتراکیت اسی طرح پیش کی جس طرح گاندھی جی نے اپنی مخصوص اشتراکیت پیش کی تھی جسے اُن کے

بعد 'سرودیہ تحریک' میں عملی جامہ پہنانے کی کوشش کی جارہی ہے۔ اقبال کے پیش نظر عوام کی فلاح و بہبود تھی لیکن وہ مذہبی اور روحانی زندگی کو اس کی خاطر بھینٹ چڑھانے کو تیار نہ تھا۔ غرض کہ مجموعی طور پر دیکھا جائے تو اس کے ذہن میں اشتراکیت کا تصور واضح شکل میں موجود نہ تھا۔ اتنا ضرور واضح ہے کہ وہ جاگیرداری اور سرمایہ داری کو انسانیت کے لیے لعنت سمجھتا تھا اور اس کے خیال میں یہ دونوں اسلامی روح کے منافی ہیں۔ اشتراکیت کا یہ اصول کہ دولت کی مساوی تقسیم ہو اسلامی تعلیم کے عین مطابق ہے۔ اس کے ساتھ وہ اشتراکی ملکوں کو خبردار کرتا ہے کہ مذہب و عقیدت کے بغیر وہ کوئی دیرپا اخلاق اور تمدنی تعمیر نہیں کر سکتے۔ اقبال کی امتزاجی بصیرت اشتراکیت اور اسلام میں مفاہمت اور امتزاج کی خواہاں تھی۔ اس کی عملی صورت کیا ہو، یہ واضح نہیں۔

جب تک معاشی عمل پر اخلاق و مذہب کی روک ٹوک نہ ہو، اس وقت تک وہ بے لگام رہے گا، چاہے وہ معاشی عمل نظام سرمایہ داری کے تحت ہو یا نظام اشتراکیت کے تحت۔ اخلاق ہی سے نیت کی پاکیزگی پیدا ہوتی ہے اور آدمی حیوانیت کی پستی سے نکل کر انسانیت کے بلند مقام تک پہنچتا ہے۔ جب تک اخلاقی اور معاشی اعمال ایک دوسرے پر روک کا کام نہ دیں صحیح تمدنی توازن نہیں قایم ہو سکتا۔ اشتراکیت نے مذہب و اخلاق کو ایک ڈھکوسلا قرار دے کر اپنی بنیادوں کو خود ہی کمزور کر ڈالا۔ انکار کے ساتھ اثبات کے لیے جس جرأت کی ضرورت تھی وہ اشتراکیت پیش نہ کر سکی۔

اشتراکیت ایک قسم کا عقلیت کا مابعد الطبیعی مسلک ہے جس میں عقل کی تشکیلی اور تکوینی صلاحیت کو طرح طرح سے ظاہر کیا گیا ہے۔ اگرچہ بعد میں اس عقلیت میں جو غلو برتا گیا وہ بجائے خود کٹر ادعا پسندی کی ایک شکل ہو گئی۔ اشتراکیت کا دعوا ہے کہ خارجی تنظیمی احوال کی تبدیلی سے انسانی فطرت میں تبدیلی پیدا کی جا سکتی ہے اور اس کی تخریبی صلاحیتوں کو تخلیقی صلاحیتوں میں بدلا جا سکتا ہے۔ اسی لیے اس مسلک کے ماننے والے ہر قایم شدہ ادارے کو مٹانا چاہتے ہیں تاکہ ایسی سوسائٹی بنائیں جس میں انسانی وجود کی حیات پرور قوتیں اس متکلمانہ منطق کے تحت آجائیں جو تاریخ سے عبارت ہے۔

لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ دعوا کوئی نیا دعوا نہیں۔ اٹھارویں صدی میں مغربی دنیا میں طبقۂ متوسط جب جمہوری حکومت کی داغ بیل ڈال رہا تھا تو اس نے دعوا کیا تھا کہ جاگیرداری نظام کے مٹنے سے تمدن کی سب خرابیاں دور ہو جائیں گی۔ پھر انیسویں صدی میں جب جمہوری سرمایہ داری کی برائیاں ظاہر ہوئیں تو اشتراکیوں نے یہ دعوا کیا کہ اس نظام کو مٹانے سے انسانی زندگی تمدن کی معراج پر پہنچ جائے گی۔ اب اگرچہ روس، چین اور مشرقی یورپ کے بعض ملکوں میں اشتراکی حکومتیں قایم ہو گئی ہیں لیکن یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ اشتراکیت کس حد تک اپنے دعووں کو پورا کر سکی ہے۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ اشتراکیت کے خلاف جو ردِّ عمل نمودار ہوگا وہ کون سی شکل اختیار کرے گا اور فرد اور جماعت کے تعلق کی کیا نوعیت وجود میں آئے گی۔

اس میں شبہہ نہیں کہ مغربی تمدن کی امید آفرینی قابلِ داد ہے۔ یہ امید آفرینی نئے نئے تجربے کرواتی ہے اور اس طرح تمدنی نشو و نما کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ لیکن کیا اس نشو و نما اور تبدیلی کو جو ان تجربوں کی بدولت پیدا ہوتی ہے انسانی ترقی کہہ سکتے ہیں؟ یہ مسئلہ ابھی حل طلب ہے۔ زندگی کی ہر نشو و نما اور قوت اپنے ساتھ نئے نئے مسائل پیدا کرتی ہے۔ اشتراکیت کا یہ دعوا کہ وہ زندگی کی تکمیل کی ضامن ہے اور تاریخ کے تضادوں کو اس کے سوا دور کرنے والا کوئی تصوّرِ حیات نہیں، ابھی تک حقیقت کی کسوٹی پر پوری طرح نہیں کسا گیا۔ لیکن تاریخ یہ ضرور بتاتی ہے کہ اشتراکیت بھی تمدنی زندگی کی آخری اور قطعی قدر تو نہیں ہو سکتی جس کے علاوہ زندگی کو معنی دینے والی اور کوئی قدر نہ ہو۔ اشتراکیت اگر سیاسی جمہوریت سے معاشی بے چینی دور کرا دے تو وہ اپنا کام ختم کر دے گی۔ ممکن ہے سیاسی جمہوریت کو اپنے خارجی اور اندرونی قالب میں تبدیلیاں کرنی پڑیں جس کے لیے اس کو تیار رہنا چاہیے۔ اس تبدیلی کے بغیر وہ زندہ نہیں رہ سکتی۔ سیاسی آزادی کا تحفظ اسی وقت ممکن ہے جب کہ معاشرے کی معاشی تنظیم ایسے اصول پر ہو جو قرینِ عدل ہوں۔

اشتراکیت نے انسانی ذہن اور تمدن کی یہ بڑی خدمت کی ہے کہ اس نے نظام

سرمایہ داری کے بنیادی تصورات کے تضاد کو نمایاں کیا۔ ایک طرف تو مغربی تمدن کے طبقۂ متوسط (بورژوا) کا دعوا ہے کہ اس نے سائنس کی حکمیاتی ٹیکنیک سے فطرت کے خزانوں کو کھنگالا ہے اور فطرت کو تسخیر کیا ہے۔ لیکن اس کے خلاف معاشرتی تنظیم کے باب میں بجائے اس کے کہ وہ فطرت کو اپنے اخلاقی عمل سے تسخیر کرتا، فطرت کو اس کا پورا موقع دیا گیا کہ انسان پر قابو پائے اور اس کے اجتماعی عمل کا تعین کرے۔ مغربی تمدن معاشرتی بے انصافیوں کو فطری سمجھ کر چھوڑ دیتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر انھیں چھوا چھیڑا تو فطری زندگی کا توازن درہم برہم ہو جائے گا۔ چنانچہ اُنیسویں صدی کی صنعتی ترقی کے جلو میں جو ناانصافیاں روا رکھی گئیں وہ سرمایہ داری نظام کی پیشانی پر کلنک کا ٹیکا ہیں۔ اس نظام نے مذہب و اخلاق سے جو بے تعلقی اختیار کی اس کے نتائج ابھی دنیا بھگت رہی ہے اور ابھی بہت دنوں تک بھگتتی رہے گی۔ اس کے خلاف جو اشتراکیت کا ردِ عمل ہوا اس میں شروع میں مذہبی اور اخلاقی قدروں پر زور دیا تھا۔ لیکن بعد میں اشتراکیت بھی ان قدروں سے بیگانہ ہو گئی۔ اس وقت ہم جس دور سے گزر رہے ہیں وہ اسی قسم کا دور ہے۔

اشتراکیت نے جدید تمدن کو منصوبہ بندی کا جو تصوّر عطا کیا ہے وہ قابلِ قدر ہے۔ خود ان ملکوں میں جہاں سرمایہ داری کا نظام رائج ہے۔ منصوبہ بندی کے مختلف طریقوں پر عمل ہو رہا ہے۔ اس وقت مغربی یورپ کی معیشت اسی نہج پر چل رہی ہے اور آئندہ امریکہ کو بھی اسی جانب قدم بڑھانا ہوگا۔ اس میں شبہ نہیں کہ سرمایہ داری کے نظام نے معاشی عمل کی بے پناہ قوتوں کو اُبھارا اور اتنی دولت کمائی کہ دنیا کی تاریخ میں کبھی نہ کمائی گئی ہوگی۔ لیکن نہ کمانے والے اپنی کمائی سے لطف اندوز ہوئے اور نہ محنت کرنے والوں کو اپنی محنت میں کچھ مزا آیا۔ حالانکہ قدیم اور متوسط زمانوں کی معاشی تاریخ سے پتا چلتا ہے کہ انسانوں کو اپنے معاشی عمل سے اس قدر محرومی و نامرادی کا کبھی احساس نہیں ہوا جیسا کہ جدید سرمایہ داری کی تہذیب میں نظر آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سرمایہ داری نے پچھلی ایک صدی میں جو خاص صورت اختیار کی ہے اس

کا تعلق انسان کے فطری معاشی عمل سے نہیں ہے بلکہ اس کا محرک جلد سے جلد زیادہ سے زیادہ دولت کمانا ہے، چاہے وہ ناجائز منافع خوری سے ہو یا لوٹ کھسوٹ سے۔ یہی وجہ ہے کہ مغربی یورپ کی سرمایہ داری کی ترقی سامراج کی ترقی کے ساتھ وابستہ رہی۔ لیکن اب انسانیت کا ضمیر بیدار ہو چکا ہے۔ ہر گروہ آزادی چاہتا ہے۔ مشرق کے بہت سے ملک جو سامراج کا شکار تھے، اب آزاد ہو چکے ہیں۔ جو ابھی اس کے چنگل میں گرفتار ہیں وہ بھی بہت جلد آزاد ہو جائیں گے۔ محکوم گروہوں کی آزادی سرمایہ داری کے لیے سخت صدمہ ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ مغربی یورپ کی سامراجی قوموں کے نظامِ معیشت میں پچھلے دنوں بنیادی تبدیلیاں کی گئی ہیں۔ ایک طرف تو اشتراکیت کی تعلیم کا اثر اور دوسری جانب سامراج کے خاتمے کے سبب سے ان ملکوں میں سرمایہ داری کی فطری آزادی اور اس کی ناہمواریاں اجتماعی مقاصد کے تحت آتی جا رہی ہیں۔ اشتراکی منصوبہ بندی مغربی یورپ کے ہر ملک میں قدم جما رہی ہے اور امریکا میں بھی یہ رجحان یقین ہے کہ بڑھے گا۔ آئندہ سرمایہ داری کی جو محدود شکل باقی رہے گی اس کا مقصد منافع بازی نہ ہوگا بلکہ اجتماعی ضرورتوں کی معقول طور پر تکمیل۔ یہ منصوبہ بندی اور محدود سرمایہ داری اس نظام سے بہت قریب ہوگی جسے اسلامی تمدن نے پیش کیا تھا اور جس کی تہہ میں یہ اصول تھا کہ معاشی عمل پر اخلاق کی روک موجود رہے۔ اس طرح اجتماعی مفاد کی ضمانت بھی ممکن ہوگی اور انفرادی زندگی فطرت کے آغوش سے نکل کر اخلاقی اور اجتماعی مقاصد کے تحت آجائے گی۔

اس وقت قطعی طور پر تو حکم نہیں لگایا جا سکتا کہ عالمی معیشت آئندہ کیا رنگ اختیار کرے گی۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ زمانہ نئی کروٹ بدل رہا ہے۔ یورپ اور امریکا میں باوجود سرمایہ داری کی شاندار کامیابی کے، زرعی معیشت اب بھی غیر سرمایہ دارانہ نظام کے تحت چل رہی ہے۔ دُنیا کی آبادی کا بہت بڑا حصہ انھیں لوگوں پر مشتمل ہے جو زرعی معیشت سے وابستہ ہیں۔ تحریک امدادِ باہمی کی بدولت زرعی معیشت نے اپنے آپ کو سرمایہ دارانہ نظام میں ضم ہونے سے بچا لیا۔ نئی منصوبہ بندی یقیناً زرعی معیشت

میں بھی تبدیلیاں کرے گی اور اس کو بھی اجتماعی مقاصد کے تحت لے آئے گی۔ سرمایہ داری جس نے انفرادیت کے اصول کی آڑ میں صرف چند حوصلہ مند لیکن لالچی اشخاص کی ملکیت کے جذبے کی تشفی کی، انفرادی زندگی کو فنا کرنے کا موجب بن گئی۔ فرد مشین کی نذر ہو گیا۔ صنعتی تہذیب میں سوائے سرمایہ دار کی شخصیت کے کسی دوسرے کی شخصیت وجود ہی نہیں رکھ سکتی۔ پیدائش دولت اور تقسیم دولت کے جو اصول اس تہذیب نے رائج کیے ان کی وجہ سے انفرادیت معاشی عمل میں فنا ہو گئی۔ مستقبل کے نظام میں فرد پھر سے اپنی کھوئی ہوئی قدر و قیمت حاصل کرے گا۔ وہ کسی نظام کا وسیلہ نہ ہوگا بلکہ خود مقصود ہوگا۔ اس کی انفرادیت اعلا اخلاقی مقاصد کی عبدیت کو اپنے لیے موجب فخر سمجھے گی۔ اسلامی معیشت کی روح بھی اس کے سوا اور کچھ نہیں۔ رہ گئیں معاشی تنظیم کی تفصیلات انھیں ہر گروہ اپنی مصلحتوں اور احوال کے مطابق طے کر سکتا ہے۔

اسلام میں سرمایہ اور ملکیت خُدا کی امانت ہے۔ وسائل دولت آفرینی پر نہ فرد کو تصرف کا حق حاصل ہے اور نہ جماعت کو بلکہ خُدا کو یا دوسرے لفظوں میں اخلاقی اصول کو۔ انسان جوں جوں ترقی کرتا جائے گا ذاتِ واجب تعالا کو اپنا مقصود اور منتہا بنا کر اپنے معاشی اداروں میں بھی تبدیلی کرتا رہے گا۔ ہر زمانے میں انسانی صفاتِ عالیہ اس کا تعین کریں گی کہ کون سا طریقِ کار تمدنی ضروریات کے لیے مناسب ہے۔ چنانچہ اسلام میں سیاست و معیشت کے باب میں کوئی قطعیت نہیں۔ بنیادی اصول کو حتمی طور پر بیان کر دیا گیا ہے۔ اداروں کی شکلیں بدلتی رہیں گی اور ان میں احوال سے مطابقت ہوتی رہے گی۔ جس طرح سیاست میں حقیقی حاکمیت ذاتِ واجب کی ہے اسی طرح وسائلِ معیشت خُدا کے ہیں جن سے انسان استفادہ کر سکتا ہے۔ انسان کو چاہیے کہ انھیں امانت تصور کرے اور اس میں خیانت کو روا نہ رکھے۔ امانت کا اصول بھی اسلام میں معیشت و سیاست میں خاص اہمیت رکھتا ہے۔ انسان کی فضیلت کا راز ہی یہ ہے کہ وہ قدروں کا محافظ اور امین ہے۔ جس طرح دنیاوی حاکمیت کا معیار انسانی صفاتِ عالیہ ہیں اسی طرح اسبابِ معیشت کی فراہمی بھی اخلاق کے تحت ہونی چاہیے۔

اس میں شبہ نہیں کہ اسبابِ معیشت کو مہیا کرنے میں انسانی سعی و جہد اور ارادے کو بڑا دخل حاصل ہے۔ لیکن اگر خالقِ فطرت نے فطری وسائل اور سہولتیں نہ بہم پہنچائی ہوتیں تو انسان کے سارے مساعی دھرے کے دھرے رہ جاتے۔ الارض للہ کا نکتہ یہی ہے جس کی صراحت ان اشعار میں کی گئی ہے :

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون
کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب
کون لایا کھینچ کر پچھم سے بادِ سازگار
خاک یہ کس کی ہے؟ کس کا ہے یہ نورِ آفتاب
کس نے بھر دی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب
موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوئے انقلاب
وہ خدایا! یہ زمیں تیری نہیں، تیری نہیں
تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں

دوسری جگہ اس طرح امانت کے اصول کو نمایاں کیا ہے :

رزقِ خود را از زمیں بردن رواست — ایں متاعِ بندہ و ملکِ خداست
بندۂ مومن امیں، حق مالک است — غیرِ حق ہر شے کہ بینی ہالک است
باطن الارض للہ ظاہر است — ہر کہ ایں ظاہر نہ بیند کافر است

انسانی تہذیب کے قیام و بقا کے لیے دو نسبتوں کا خاص طور پر خیال رکھنا ضروری ہے تاکہ زندگی کا توازن درہم برہم نہ ہو جائے۔ ایک تو وہ نسبت ہے جو انسان اور عالمِ فطرت کے درمیان ہے جو انسان کو چاروں طرف گھیرے ہوئے ہے۔ دوسری انسان اور ذاتِ باری کے درمیان ہے جو خالقِ کائنات ہے۔ پہلی نسبت کی حد تک انسان کو تسخیرِ جہات کی آزادی حاصل ہے۔ اخلاقی حدود میں رہ کر وہ جس طرح چاہے اپنے علم سے جہانِ چار سو میں تصرفات کرے تاکہ ان سے خود اپنی اور دوسروں کی زندگی کو مالا مال کرے۔ دوسری نسبت انسان اور خدا کی ہے۔ اقبال کو باوجود

اصولِ خودی کا علم بردار ہونے کے، اس بات کا پوری طرح احساس تھا کہ انسان ایک محدود مخلوق ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ پورے نظامِ فطرت پر قابو پالوں اور قدرت کے سارے بھیدوں کا سراغ لگالوں۔ اسے اس میں ایک حد تک کامیابی ہوسکتی ہے۔ چونکہ وہ خود محدود مخلوق ہے، اس لیے اس کی کامیابی بھی محدود ہوگی۔ اس کا علم بھی، اس کی اپنی فطرت کی طرح، ہمیشہ محدود، ناکمل اور غیر جامع رہے گا۔ آج اس کی پریشانی فطرت کے رازوں سے ناواقفیت اور اپنے علم کی نارسائی کی وجہ سے نہیں بلکہ فطرت پر اپنے اخلاقی ظرف سے زیادہ قابو پالینے کے سبب سے ہے۔ وہ اب تک یہ فیصلہ نہیں کرسکا کہ اس کے علم نے جو راہیں اس کے سامنے کھول دی ہیں، ان میں سے کس راہ پر چلے۔ یہ فیصلہ اس کی عقل اور ارادے کی آزمائش بھی ہے اور اسی سے اس کے مقدر کی تشکیل بھی ہوگی۔ یہ اس کی تخلیقی آزادی کا طرۂ امتیاز ہے۔ حضورِ خداوندی میں اقبال انسان کو عجز و نیازمندی کی تعلیم دیتا ہے کہ بغیر اس کے زندگی کا توازن ممکن نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ انسان ایک مشتِ خاک ہے۔ ابرِ بہاری کی نمی سے یہ خاک گل و لالہ اگا سکتی ہے، ورنہ اس کا کوئی مصرف نہیں۔ ابرِ بہاری کے لیے انسان کو خالقِ کائنات کا آسرا لینا پڑتا ہے۔ اگر توفیقِ الٰہی شاملِ حال ہے تو انسان اپنے مقاصد میں کامیاب ہوسکتا ہے۔ بغیر اس کے سارے مساعی بے سود ہیں:

من ہماں مشتِ غبارم کہ بجائے نہ رسد
لالہ از تست و نمِ ابرِ بہاری از تست

اسبابِ معیشت کی فراہمی اخلاق کے اصول کے مطابق اس وقت تک نہیں ہوسکتی جب تک کہ ذاتِ واجب کی حاکمیت نہ تسلیم کی جائے اور اس کے ساتھ فرد و جماعت کے حقوق کا صحیح توازن نہ قایم ہو۔ سورۃ الرحمٰن کی یہ آیت وَالْاَرْضَ وَضَعَهَا لِلْاَنَامِ۔ ("اور زمین کو اللہ نے جمہور کے لیے بنایا۔") اپنے اندر ایک انقلابی پیغام رکھتی ہے۔ اس سے زیادہ جمہوری پیغام کیا ہوگا کہ زمین کو جو پیدائشِ دولت کا سب سے اہم وسیلہ ہے جمہور کی ملکیت قرار دیا۔ لیکن جمہور کو بھی یہ حق نہیں کہ وہ من مانے طور پر جو

چاہیں کریں۔ وہ بھی اصولِ اخلاق کے پابند ہیں کہ بغیر اس کے کلّی مفاد کی نگہداشت نہیں ہو سکتی۔ لیکن آیت شریفہ سے یہ تو صاف طور پر ثابت ہو جاتا ہے کہ اسلام کے معاشی اور معاشری نظام میں جاگیرداری کو کوئی جگہ نہیں مل سکتی۔ زمین اللہ کی ہے، جس کا یہ مطلب ہے کہ سب انسانوں کو اسے استعمال کرنے کا حق ہے۔ لیکن امانت کے طور پر۔ اس طرح ارضی معیشت کے مسئلے کو حل کیا جائے تو بہت ساری مصیبتوں سے چھٹکارا مل سکتا ہے۔

اقبال نے اپنی نظم "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" میں شیطان کی زبانی یہ کہلوایا ہے کہ اس کو اسلام سے سب سے بڑا خطرہ ہے کہ اس کے اصول بڑے انقلاب انگیز ہیں۔ اور اس کی بنیادیں ایسی مستحکم ہیں کہ انھیں ہلانا ممکن نہیں۔ اسلام دولت کو تقوا کے ذریعے آلودگیوں سے پاک کر دیتا ہے اور منعموں کو اس کا امین ٹھہراتا ہے۔ وہی چیز جو دوسروں کے ہاتھوں میں انسانیت کے لیے مضر تھی، اسلامی اصول کے مطابق زندگی کو فراوانی بخشتی ہے:

کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک و صاف
منعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امیں
اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و نظر کا انقلاب
بادشاہوں کی نہیں، اللہ کی ہے یہ زمیں

زمین اور سرمایہ پر انفرادی تصرف امانت کے طور پر حق بجانب ہے، بشرطیکہ ان کا استعمال ایسے نظامِ معیشت کے تحت ہو جو کسی شخص کو بھی رزق سے محروم نہ ہونے دے۔ کائنات اور اس کے وسائل اتنے وسیع ہیں کہ اگر انسان عقل و فہم سے کام لے کر اپنی تمدنی زندگی کو صحیح بنیادوں پر قایم کرے تو کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ انسانیت کا بڑا حصہ ناداری اور تنگدستی میں گزر بسر کرے۔ جب ذاتِ واجب رزق کی مالک ہے تو طلبِ رزق میں غیر اللہ کی غلامی شرفِ انسانیت کو بٹا لگاتا ہے۔ آیاتِ شریفہ:
وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ۔ (اور ہم نے زمین میں تمھارے لیے معاش پیدا کی)

اور اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُوالْقُوَّةِ الْمَتِیْنُ. (بیشک اللہ ہی روزی دینے والا بڑی زبردست قوت والا ہے ۔) میں اس حقیقت کو ظاہر کیا گیا ہے کہ رزق اسی کے قبضۂ قدرت میں ہے ۔ جب نظامِ کائنات پر اسی کی ذات قادر و مختار ہے تو دو روٹیوں کے لیے کسی کے آگے ہاتھ پھیلانا کیسا؟ یہ شرک کی ایک غیر محسوس لیکن خطرناک شکل ہے ۔ اقبال کے نزدیک معیشت کا معیار و مقصود یہ ہونا چاہیے کہ کوئی کسی کا محتاج نہ رہے تاکہ ہر فرد اپنی زندگی کی ممکنات کو بلا روک ٹوک آزادی سے ظاہر کر سکے :

کس نہ گردد در جہاں محتاجِ کس
نکتۂ شرعِ مبیں ایں است و بس

مال و دولت فی نفسہٖ نہ بُرے ہیں اور نہ اچھے ۔ ان کی اچھائی اور بُرائی کا دارومدار ان کے استعمال پر ہے ۔ دولت ایک لحاظ سے خیر اور ایک لحاظ سے شر بن سکتی ہے ۔ امام غزالی نے کیا خوب کہا ہے کہ دولت کی مثال سانپ کی سی ہے کہ منتر جاننے والا تو اس کو اس طرح پکڑتا ہے کہ اس میں سے زہر مہرہ نکالے اور غافل اس کو پکڑ کر ہلاک ہو جاتا ہے[۱] پھر علم و دولت کے ذریعے سے انسان غلبہ و استیلا چاہتا ہے ۔ دل کو کمالِ قدرت طبعاً محبوب ہے اور دولت اسبابِ قدرت میں سے ہے ۔ لیکن اس کے ساتھ شرط یہ ہے کہ انسان حدودِ الٰہی کے اندر رہ کر اپنی قوتوں اور تصرفات کو استعمال میں لائے تاکہ ان سے اخلاقی مقاصد کی خدمت ہو سکے ۔ اجتماعی زندگی میں یہی سب سے بڑھ کر تقوا ہے ۔

---

[۱] احیاء علوم الدین ، جلد ۲ ، ص ۱۴۴ (ترجمۂ اردو)
مولانا رومؔ نے یہی بات اس طرح کہی ہے کہ شہد کی مکھی اور بھڑ دونوں ایک ہی پھول کا رس چوستی ہیں ۔ شہد کی مکھی اس رس سے شہد بناتی ہے اور بھڑ اس سے اپنے ڈنک کے لیے زہریلا مادہ پیدا کر لیتی ہے :

ہر دو یک گل خوردہ زنبور و نحل　　یک شدہ زاں نیش و زیں دیگر عسل

نظامِ معاشری

باوجود مختلف افراد میں معیشت کا فرق تسلیم کرنے کے اسلام نے معاشری مساوات کے اصول کو تسلیم کیا اور اپنی ساڑھے تیرہ سو سال کی زندگی میں اس ضمن میں ایسی مثالیں پیش کیں جن کی نظیر دُنیا کا کوئی دوسرا تمدن نہیں پیش کر سکتا۔ آج بھی دن میں پانچ وقت محتاج و غنی ایک ہی صف میں بلا فرقِ مراتب کھڑے ہو کر مالکِ حقیقی کے آگے عرضِ نیاز کرتے ہیں۔ دولت و ثروت کا فرق اخوتِ اسلام کی راہ میں کبھی بھی سنگِ گراں نہ بن سکا۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اسلام میں مغربی تمدن کے برخلاف اخوت و مساوات کا دار و مدار خارجی مادی احوال پر نہیں بلکہ انسان کی اندرونی اخلاقی کیفیت پر مبنی ٹھہرایا گیا:

یہی مقصودِ فطرت ہے، یہی رمزِ مسلمانی
اخوت کی جہاں گیری، محبت کی فراوانی

یہ اخوت و محبت تمام انسانوں میں قدرِ مشترک ہونی چاہیے۔ نوعِ انسان کو ہوس نے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے ورنہ حقیقت میں انسانیت ایک عضوی کل ہے:

ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوعِ انساں کو
اخوت کا بیاں ہو جا، محبّت کی زباں ہو جا

آں حضرت صلعم سے ابو جہل کو سب سے بڑی شکایت یہی تھی کہ آپ کی تعلیم سے مساوات و اخوت کے اصول مستحکم ہو گئے اور نسلی شرافت و فضیلت کا تصوّر ملیامیٹ ہو گیا۔ آقا اور غلام ایک ہی دسترخوان پر کھانے لگے:

مذہبِ او قاطعِ ملک و نسب — از قریش و منکر از فضلِ عرب
در نگاہِ او یکے بالا و پست — با غلامِ خویش بر یک خواں نشست
احمراں با اسوداں آمیختند — آبروئے دودمانے ریختند

اقتصادی فرق و امتیاز اور معاشری مساوات باہم نقیض نہیں ہیں۔ دولت و ثروت نہ

تو کسی شخص کو لازمی طور پر نیکی اور تقوا سے محروم کرنے والی ہیں اور نہ فضیلت کا حقیقی معیار ہیں۔ صحابۂ کبار میں حضرت عثمانؓ اور عبدالرحمن بن عوفؓ جیسے دولت مند بھی تھے اور اصحابِ صُفّہ جیسے مفلس و نادار بھی۔ لیکن چونکہ ان سبھوں کی اندرونی زندگی میں تغیر پیدا ہو چکا تھا اس واسطے خارجی احوال کے فرق سے مساوات و اخوت میں کسی قسم کا رخنہ نہ پڑا۔ بعد میں بھی یہی روایات کسی نہ کسی شکل میں تاریخِ اسلام میں موجود رہیں جو اسلام کے ابتدائی عہد میں قایم ہو چکی تھیں اور آج بھی اُن کی ہلکی سی جھلک نظر آتی ہے۔

ہمیشہ سے یہ ایک بڑا اہم مسئلہ رہا ہے کہ معاشری زندگی میں نظامِ عائلی کی کیا حیثیت ہو؟ چونکہ اقبال کے تمدن کے تصوّرات اسلامی تعلیم پر مبنی ہیں، اس لیے اس پر تعجب نہ ہونا چاہیے کہ صنفِ نازک کے متعلق اس کے خیالات وہی ہیں جو اس کے نزدیک اسلامی تہذیب کے اصلی رنگ کو برقرار رکھنے والے ہیں۔ اسلام، تمدنی زندگی میں عورت کے خاص مقام کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ اس کے ساتھ حسنِ معاشرت کی تاکید کرتا ہے۔ حجۃ الوداع کے موقع پر رسولِ اکرمؐ نے فرمایا تھا کہ "عورتوں کے معاملے میں خُدا سے ڈرو۔ تمھارا عورتوں پر اور عورتوں کا تم پر حق ہے۔" قرآنِ کریم نے اپنے نہایت بلیغ انداز میں هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ۔ (وہ تمھارے لیے لباس ہیں اور تم ان کے لیے لباس ہو۔) کہہ کر عورت اور مرد کو تمدنی اغراض کے لیے ایک دوسرے پر منحصر ٹھیرایا ہے۔ عورت کی عظمت اس سے زیادہ کیا ہوگی کہ جنّت کو ماں کے پاؤں کے تلے بتایا گیا۔ اس سے ایک طرف تو عورت کی عظمت کا اظہار مقصود تھا اور دوسرے اس کے فرائضِ امومت کی اہمیت واضح کرنا تھا۔ جنّت اسی وقت اس کے پاؤں کے تلے ہوگی جب کہ وہ ماں بنے گی:

آنکہ ناز د بر وجودش کائنات ذکرِ او فرمود با طیب و صلوٰۃ
گفت آں مقصود حرفِ کن فکاں زیرِ پائے اُمّہات آمد جناں

مغربی تہذیب کے اثر سے مسلمانوں میں بھی آزادیِ نسواں کا غلغلہ بلند ہے۔ اقبال اس

آزادی کے دعوے پر اپنے مخصوص انداز میں تنقید کرتا ہے۔ وہ عورت کو اجتماعی خودی کا ضامن ٹھہراتا ہے۔ اس کے نزدیک عورت کی زندگی کا مقصود و منتہا انسانی نسل کو برقرار رکھنا ہے۔ اس کے سارے قوا فطرت نے اسی مقصد کو پورا کرنے کی غرض سے بنائے ہیں۔ یہ اتنا عظیم الشان مقصد ہے کہ دوسرے مقاصد اس کے آگے ہیچ ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ عورت کو بھی وہی انسانی حقوق حاصل ہیں جو مرد کو۔ لیکن دونوں کا دائرۂ عمل الگ الگ ہے۔ دونوں اپنی اپنی استعدادوں کے مطابق ایک دوسرے کے ساتھ تعاونِ عمل کر کے تمدن کی خدمت انجام دے سکتے ہیں۔ وہ مرد اور عورت کی مکمل مساوات کا قائل نہ تھا۔ اپنے ایک لکچر میں اس نے اس ضمن میں اظہارِ خیال کیا ہے:

"میں مرد اور عورت کی مساواتِ مطلق کا حامی نہیں ہوں۔ قدرت نے ان دونوں کے تفویض جُدا جُدا خدمتیں کیں۔ اور ان فرائض جداگانہ کی صحیح اور باقاعدہ انجام دہی خانوادۂ انسانی کی صحت اور فلاح کے لیے لازمی ہے۔ مغربی دنیا میں جہاں نفسی نفسی کا ہنگامہ گرم ہے اور غیر معتدل مسابقت نے ایک خاص قسم کی اقتصادی حالت پیدا کر دی ہے، عورتوں کا آزاد کر دیا جانا ایک ایسا تجربہ ہے جو میری دانست میں بجائے کامیاب ہونے کے الٹا نقصان رساں ثابت ہوگا اور نظامِ معاشرت میں اس سے بے حد پیچیدگیاں واقع ہو جائیں گی اور عورتوں کی اعلا تعلیم سے بھی جس حد تک کہ افرادِ قوم کی شرحِ ولادت کا تعلق ہے جو نتائج مترتب ہوں گے وہ بھی غالباً پسندیدہ نہ ہوں گے۔ خاندانی وحدت کے رشتے کو جو بنی نوعِ انسان کی روحانی زندگی کا جزوِ اعظم ہے یہ حریت توڑ دیتی ہے۔"[1]

[1] ملتِ بیضا پر عمرانی نظر۔

آزادیِ نسواں کی تحریک جدید مغربی تہذیب کا ایک شاخسانہ ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ عورت کو ہر معاملے میں مردوں کے دوش بدوش کر دیا جائے۔ وہ سیاست اور معیشت میں ہر اس ذمّہ داری کو قبول کرنے کے لیے تیار رہے جس سے مرد عہدہ برآ ہوتے ہیں۔ اقبال کا خیال ہے کہ اگر عورت کی فطرت سیاست و معیشت کی آلودگیوں میں پھنسے گی تو وہ اپنا نسوانی جوہر کھو دے گی جو اس کا منشائے وجود ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عورت کا نصب العین یہ نہ ہونا چاہیے کہ وہ افلاطون کے سے مکالمات لکھے اور اپنے علم و فضل کا سکّہ بٹھائے بلکہ یہ کہ وہ ایک ایسے شخص کی ماں بنے جو افلاطون کے سے مکالمات لکھ سکے۔ اس کا اصلی منصب امومت ہے:

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ
اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں
شرف میں بڑھ کے ثریّا سے مشتِ خاک اس کی
کہ ہر شرف ہے اسی دُرج کا دُرِ مکنوں
مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطوں

عورتوں کی اعلا تعلیم کا اگر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ امومت کی ذمہ داریوں سے کترانے لگیں اور انفرادی عیش و آسائش میں مشغول ہو جائیں تو نسلِ انسانی کے لیے اس سے بڑھ کر اور کوئی خطرہ تصوّر میں نہیں آ سکتا۔ اقبال کہتا ہے کہ ایسا پھول ہمارے بوستانِ تمدن میں اگر کبھی نہ کھلے تو اچھا ہے:

علمِ او بارِ امومت بر نتافت — بر سرِ شاخش یکے اختر نتافت
ایں گُل از بستانِ ما نا رُستہ بہ — داغش از دامانِ ملّت شُستہ بہ

دوسری جگہ حکیمِ یورپ سے اس طرح استفسار کیا ہے:

کوئی پوچھے حکیمِ یورپ سے — ہند و یوناں ہیں جس کے حلقہ بگوش
کیا یہی ہے معاشرت کا کمال — مرد بیکار و زن تہی آغوش

اقبالؔ نے 'جاوید نامہ' میں تجدد پسند عورت کا خاکہ کھینچا ہے۔ عالم علوی کی سیر کے دوران میں دوشیزۂ مریخ سے اس کی ملاقات ہو گئی۔ ایک وسیع میدان میں مردوں اور عورتوں کا ہجوم تھا۔ اس ہجوم میں ایک بلند بالا اور روشن جبیں عورت نظر آئی لیکن اس کے چہرے کی رونق میں نورِ جاں کی کمی محسوس ہوتی تھی۔ اس کی باتیں بے سوز اور آنکھیں بے نم تھیں۔ وہ سرورِ آرزو سے یکسر محروم تھی۔ اس کا سینہ جوشِ شباب سے عاری اور عشق و شوق کی لذتوں سے بے خبر تھا۔ حکیم مریخی نے اقبالؔ کو بتایا کہ یہ عورت فرنگستان کی رہنے والی ہے اور نبوّت کی مدعی ہے۔ اس کا پیغام صنفِ نازک کو مرد کی غلامی سے آزاد کرانا ہے۔ مختصر طور پر اس کی تعلیم یہ ہے :

اے زناں، اے مادراں، اے خواہراں — زیستن تا کے مثالِ دلبراں
دلبری اندر جہاں مظلومی است — دلبری محکومی و محرومی است
در دو گیسو شانہ گردانیم ما — مرد را نخچیرِ خود دانیم ما
مرد صیّادی بہ نخچیری کند — گردِ تو گردد کہ زنجیری کند
ہم برِ او بودن آزارِ حیات — وصلِ او زہر و فراقِ او نبات
مارِ پیچاں از خم و پیچش گریز — زہرہائش را بخون خود مریز
از امومت زرد روے مادراں — اے خنک آزادیِ بے شوہراں

پھر آگے چل کر وہ اپنی ہم صنفوں کو سمجھاتی ہے کہ اب زمانہ بدل گیا ہے۔ سائنس نے تمام اقدارِ حیات کو اُلٹ پلٹ کر دیا ہے۔ اب انسانی نسل بغیر عورتوں کے بھی دنیا میں جاری رہ سکے گی۔ سائنس دانوں کے معملوں میں جتنی آبادی کی ضرورت ہوگی اتنے بچے پیدا کر لیے جائیں گے۔ ضرورت کے مطابق لڑکے ہوں گے اور ضرورت کے مطابق لڑکیاں ہوں گی۔ انسانی عقل اب اسرارِ حیات کو اس طرح جدید طور پر ظاہر کرے گی اور تارِ حیات بے مضراب کے اپنے نغمے پیدا کر سکے گا۔ پھر کیا وجہ ہے کہ ہم بھی مردوں کی طرح آزاد نہ ہوں :

حاصلے بر داری از کشتِ حیات — ہر چہ خواہی از بنین و از بنات

پرورش گردد چنیں نوعِ دگر
بے شبِ ارحام دریابد سحر
خود بخود بیروں فتد اسرارِ زیست
نغمہ بے مضراب بخشد تارِ زیست
خیزد با فطرت بیا اندر ستیز
تا ز پیکارِ تو حُر گردد کنیز

اس ضمن میں اقبال نے مغربی تہذیب پر اس طرح تنقید کی ہے:

تہذیبِ فرنگی ہے اگر مرگِ امومت
ہے حضرتِ انساں کے لیے اس کا ثمر موت
جس علم کی تاثیر سے زن ہوتی ہے نازن
کہتے ہیں اسی علم کو اربابِ نظر موت

غرض کہ مسئلۂ نسواں کے متعلق اقبال کی قطعی طور پر رائے ہے کہ مرد اور عورت ایک دوسرے کی کمی پوری کرتے اور اس طرح تمدن کی تعمیر کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ ان دونوں کے قوا میں فطرت نے جو فرق رکھا ہے اس کا مقصد اسرارِ حیات کو کائنات میں محفوظ رکھنا ہے۔ نسوانی جوہر خاک کو آدم بنانا اور اپنے سوزِ دروں سے ثباتِ زندگی کا سامان بہم پہنچانا ہے:

مرد و زن وابستۂ یک دیگر اند
کائناتِ شوق را صورت گر اند
زن نگہ دارندۂ نارِ حیات
فطرتِ او لوحِ اسرارِ حیات
آتشِ ما را بجانِ خود زند
جوہرِ او خاک را آدم کند
در ضمیرش ممکناتِ زندگی
از تب و تابش ثباتِ زندگی

ارجِ ما از ارجمندیہائے او
ما ہمہ از نقش بندیہائے او

اس کو کیا کیجیے کہ مرد کے جوہر کو فطرت بے منتِ غیر عیاں کرتی ہے اور نسوانی جوہر کو غیر کا مرہونِ منت رکھا گیا ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ میں بھی اس مجبوری سے غمناک ہوں۔ لیکن اس مسئلے کا کوئی حل موجود نہیں سوائے اس حل کے جو خود فطرت نے تجویز کیا ہے:

جوہرِ مرد عیاں ہوتا ہے بے منتِ غیر
غیر کے ہاتھ میں ہے جوہرِ عورت کی نمود
راز ہے اس کے تپِ غم کا یہی نکتۂ شوق
آتشیں لذتِ تخلیق سے ہے اس کا وجود
کھلتے جاتے ہیں اسی آگ سے اسرارِ حیات
گرم اسی آگ سے ہے معرکۂ بود و نمود
میں بھی مظلومیِ نسواں سے ہوں غمناک بہت
نہیں ممکن مگر اس عقدۂ مشکل کی کشود

اقبال نے حضرت فاطمۃ الزہرا رضی اللہ عنہا کی سیرت کو عورتوں کے لیے بطور نصب العین پیش کیا ہے۔ بیٹی کی حیثیت سے، بیوی کی حیثیت سے اور ماں کی حیثیت سے حضرت زہرا کی زندگی تمام دنیا کی عورتوں کے لیے نمونہ ہے:

مزرعِ تسلیم را حاصل بتول رض
مادراں را اسوۂ کامل بتول رض

آں ادب پروردۂ صبر و رضا
آسیا گرداں و لب قرآں سرا

اگر کسی عورت کے بطن سے ایک سچا شخص پیدا ہو جائے جو حق کی خدمت کو اپنی زندگی کا مقصود و منتہا بنا لے تو گویا اس نے اپنے منشائے وجود کو پورا کر دیا:

فطرتِ تو جذبہا دارد بلند
چشم ہوش از اسوۂ زہرا مبند
تا حسینے شاخِ تو بار آورد
موسمِ پیشیں بہ گلزار آورد

بعض لوگوں کو یہ بات کچھ عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ اقبال مردوں کے لیے اثباتِ خودی کی تعلیم دیتا ہے اور عورتوں کو اس کا موقع نہیں دینا چاہتا کہ وہ آزادی حاصل کر کے اپنی شخصیت کا تحقق و اثبات کریں۔ لیکن حقیقت میں اقبال کا نقطۂ نظر اس باب میں یہ نہیں کہ وہ عورتوں کی ترقی کے خلاف ہے۔ ہاں، وہ ان طریقوں کے خلاف ہے جو آزادیِ نسواں کی تحریک نے اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے اختیار کیے ہیں۔ اُس کے نزدیک شخصیت کی ترقی کا ذریعہ یہ ہے کہ ہر فرد اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے میں آزاد ہو۔ عورت کی صلاحیتیں مرد کی صلاحیتوں سے مختلف ہیں۔ ان صلاحیتوں کو ایک بتانا اور ان کے فرق سے انکار کرنا فطرت کو مُنھ چڑانا ہے۔ عورت کی شخصیت کا اثبات اس میں ہے کہ فرائضِ امومت کی انجام دہی کے لیے اس کو پورے مواقع بہم پہنچائے جائیں۔ تہذیب و تمدن کی اس سے بڑھ کر کوئی خدمت نہیں کہ عورت اپنی عزّتِ نفس کو برقرار رکھتے ہوئے انسانی نسل کی بقا کی ذمّہ داری اپنے اوپر لے۔ امومت رحمت ہے اور بقول اقبال اس کو نبوت سے خاص نسبت ہے:

نیک اگر بینی امومت رحمت است
زانکہ او را با نبوّت نسبت است
شفقتِ او شفقتِ پیغمبر است
سیرتِ اقوام را صورت گر است
از امومت پختہ تر تعمیرِ ما
در خطِ سیمائے او تقدیرِ ما

عورت لذّتِ تخلیق کا پیکرِ مجسّم ہے۔ اس کی شخصیت، امومت کے فرائض انجام دے کر ہی اپنا استحکام کر سکتی ہے ورنہ اگر وہ اس شاہراہ کو چھوڑ کر، جو فطرت کی مقرر کی ہوئی ہے، دوسرا راستہ اختیار کرے گی تو نامرادی کی گھاٹیوں میں بھٹک جائے گی۔ فطرت کا منشا یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے سوزِ دروں سے اسرارِ حیات کی حفاظت کرے اور اس طرح اپنے ذاتی جوہر نمایاں کرے۔

اقبال کے نزدیک عورت سرمایۂ ملّت کی نگہدار ہے۔ ہر تمدّن کے اعلا ترین اوصاف اس کی ذات میں پوشیدہ ہوتے ہیں۔ چنانچہ وہ اس کو اس کی ذمّہ داری سے اس طرح آگاہ کرتا ہے:

آب بندِ نخلِ جمعیت توئی
حافظِ سرمایۂ ملّت توئی

از سرِ سود و زیاں سودا مزن
گام جز بر ملّتِ آبا مزن

ہوشیار از دستبردِ روزگار
گیر فرزندانِ خود را در کنار

تیسرا باب

اقبال کا فلسفۂ مذہب

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اقبال کے یہاں کسی مابعد الطبیعی نظام کی تلاش کرنا عبث ہے، اس واسطے کہ وہ ایک شاعر تھا اور شاعر کی حیثیت سے اس کے حسّاس دل پر مختلف حالتوں میں جو کیفیات گزریں انھیں اس نے بلا کسی ربط و ترتیب کے نغمے کی زبان میں ادا کر دیا۔ چنانچہ وہ اس کی طرف اپنے ایک شعر میں اشارہ بھی کرتا ہے:

عجب نہیں کہ پریشاں ہے گفتگو میری
فروغ صبح پریشاں نہیں تو کچھ بھی نہیں

فروغ صبح میں نور کے لطیف ریزے اگرچہ فضائے بسیط میں منتشر ہوتے ہیں لیکن ان سب سے مل کر ہی صبح کی وحدت نمودار ہوتی ہے جو اپنے اندر اعلا درجے کا ربط و نظم رکھتی ہے۔ بغیر ربط و نظم کے وحدت کا ہم تصوّر ہی نہیں کر سکتے۔ اسی طرح اقبال کے پریشاں افکار، جو باوجود منتشر ہونے کے اپنے اندر وحدت رکھتے ہیں، رابط و نظم سے خالی نہیں۔ اس کے نظام تصورات میں سب سے زیادہ قوی اور دور رس وہ ہیں جن کا تعلق فلسفۂ مذہب سے ہے۔ فنّی اور تمدنی افکار کی طرح اس کے مذہبی افکار بھی جذبہ و احساس کے رنگ میں رنگے ہوئے ہیں۔ اس کے مذہبی افکار بھی محسوس کیے ہوئے افکار ہیں، اس لیے نہ صرف یہ کہ ان میں خشکی نہیں بلکہ اثر و تاثیر ہے۔ ان سے ذہن اور قلب دونوں بصیرت اندوز ہوتے ہیں۔

حیرت خانۂ عالم

انسان اس امر پر غور کرنے کے لیے مجبور ہے کہ جس دنیا میں وہ زندگی گزار رہا

ہے اس میں اس کی کیا حیثیت ہے؟ کائنات میں اس کی تقدیر کیا ہے؟ اور کائنات کا خالق کون ہے؟ عالمِ طبیعی اور حیات کا کارخانہ کس منصوبے کے تحت اور کس مقصد کی تکمیل کی خاطر معرضِ وجود میں آیا؟ یہ سب سوال ہر احساس و شعور رکھنے والے شخص کے دماغ میں کسی نہ کسی صورت میں کبھی نہ کبھی ضرور پیدا ہوتے ہیں۔ گُل، شاعرانہ زبان میں شبنم سے پوچھتا ہے کہ مرغانِ چمن کا یہ ہنگامہ کس لیے ہے، مقصودِ نوا اور مطلوبِ صبا کچھ ہے کہ نہیں، خار کیوں ہے اور پایانِ نظر کیا ہے؟ یہ سب سوال کسی کی حیرت و استعجاب کے آئینہ دار ہیں:

گُل گفت کہ ہنگامۂ مرغانِ سحر چیست؟
ایں انجمن آراستہ بالائے شجر چیست؟
ایں زیر و زبر چیست؟
پایانِ نظر چیست؟
خارِ گُلِ تر چیست؟
تو کیستی و من کیم ایں صحبتِ ما چیست؟
بر شاخِ من ایں طائرکِ نغمہ سرا چیست؟
مقصودِ نوا چیست؟
مطلوبِ صبا چیست؟
ایں کہنہ سرا چیست؟

انسان اس وقت سے جب سے کہ اس کو شعور و احساس کی دولت ملی آج تک اسی اُدھیڑبن میں رہا کہ "ایں کہنہ سرا چیست؟" اس کے جواب کی اتنی زیادہ فکر اس کو اس واسطے رہی کہ اس پر اس کا جواب بھی منحصر ہے کہ وہ خود کیا ہے؟

دوسری جگہ کہتے ہیں کہ انسان خدا کا راز ہے اور عالم اس کا ظہور ہے:

گفت آدم؟ گفتم از اسرار اوست
گفت عالم؟ گفتم او خود روبروست

کائنات، اسباب و اثرات کا ایک وسیع اور پیچیدہ طلسم ہے جو غیر محدود زمان و مکاں میں پھیلا ہوا اور طبیعی قوانین کا پابند ہے۔ انسان کا بے قرار دل کائنات کو سمجھنے کے ساتھ نظامِ تکوینی کے پرے اُس حقیقت کا کھوج لگانے کے لیے بے چین رہتا ہے جس کے بغیر خود اس کا وجود ہستی کی وسعتوں میں بے معنی سا رہتا ہے۔ انسانی دل میں غیر محدود اور لامتناہی کو سمجھنے کی گہری لگن ہے جس میں وہ تمام اوصافِ عالیہ بدرجۂ اتم موجود ہوں جنھیں وہ خود اپنی ذات میں پیدا کرنا چاہتا ہے اور جس کی بدولت اُسے یقین و ایمان کے لازوال محرکاتِ عمل مل جاتے ہیں جو اس کی خودی کی ترقی کے ضامن ہیں۔ انسان کا دل کبھی یہ باور نہیں کرسکتا کہ فطرت کی ساری رنگا رنگی، بہتے ہوئے دریا، لہلہاتا ہوا سبزہ، کوہ و صحرا، غنچہ و گل اور ماہ و انجم محض اتفاق سے طبیعی اور کیمیاوی قوتوں کے عمل سے وجود میں آگئے اور انسانی شعور سے ان کا ربط محض اتفاقی حیثیت رکھتا ہے۔ اس قسم کے تصوّر سے کائنات کی بہت ہی ناکافی اور غیر تشفی بخش توجیہہ ہوتی ہے۔ اگر کائنات کی قدر و قیمت میں کوئی حقیقت ہے تو ضرور ہے کہ اس کا ماخذ و منبع ذاتِ باری ہو جو قدروں کا سرچشمہ ہے اور جس کو تسلیم کیے بغیر ایک طرف تو انسانی زندگی انتشار میں مبتلا رہتی ہے اور دوسری طرف فطرت کی ابتدا و انتہا کا مسئلہ ایک لاینحل معمّا بن جاتا ہے۔ فطرت 'حضور' ہے اور خودی کی پنہاں صلاحیتیں 'غیب' ہیں جو ظہور میں آکر 'حضور' بن جاتی ہیں۔ فطرت اور انسان کا تعلق اسی مسلسل عمل سے عبارت ہے اور حیرت خانۂ ایام کی بوقلمونی اسی کا نتیجہ ہے:

زندگی از لذّتِ غیب و حضور
بست نقشِ ایں جہانِ نزد و دور

عالم کی ماہیت زمان و مکاں کو قرار دینا مسئلے کا حل نہیں۔ یہ دراصل ہمارے ذہنی تجریدات ہیں جو ہم نے خارجی عالم پر عائد کیے ہیں کہ بغیر ان کے کائنات کا تصوّر دشوار ہے۔ سائنس کے نزدیک توانائی (انرجی) لامتناہی ہے جس کی ماہیت کا پتا

اس کے اثرات ہی سے چل سکتا ہے۔ مادّے کی منظم دنیا توانائی کی لہروں کے سوا کچھ نہیں۔ کائنات اُسی سے ہے، وجود و شعور اُسی سے ہیں، ارتقا پذیر فطرت کے سب مظاہر بھی اسی کا کرشمہ ہیں۔ اس بات کی توضیح و توجیہہ بہت مشکل ہے کہ غیر معیّن توانائی کے بطن سے معیّن مظاہر کیسے پیدا ہو گئے؟ پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تنوع اور کثرت اور تعدّد کیا ہیں؟ انسانی زندگی اور ذہن اور اس کے آگے شعور کی دوسری منزلیں جو سلسلۂ ارتقا میں پوشیدہ ہیں ان کی کُنہ کیا ہے؟ اگر یہ سب کارخانہ بے مقصد ہے تو فکری دلیل حیران ہے کہ بے منصوبہ عمل سے نظم و ربط کیسے ظاہر ہو گئے، وحدت کثرت میں کس طرح جلوہ گر ہو گئی، ممکن الوجود واجب الوجود سے کیوں کر صورت پذیر ہوا؟ ارتقا کے میکانکی اور اندھے لزوم سے شعور و ذہن کیسے پیدا ہو گئے؟ شعور بے شعوری کا غلاف چاک کر کے کیوں کر ظاہر ہو گیا؟ پھر خود شعور اس توانائی سے کس قدر مختلف ہے جس سے وہ کہا جاتا ہے کہ پیدا ہوا ہے۔ اور آگے بڑھیے تو کس قدر حیرت انگیز طور پر یہی شعور طبیعی عالم اور اس کی قوتوں پر اپنے تصورات عائد کرتا ہے جو قوانین کہلاتے ہیں اور پھر ان کی مدد سے اسی فطرت کو تسخیر کرتا ہے جس کا وہ کچھ عرصے قبل غلام تھا۔ عالمِ فطرت سے انسانی شعور کس بے باکی سے پوچھتا ہے:

عالمِ آب و خاک و باد، سِرِّ عیاں ہے تو کہ میں؟
وہ جو نظر سے ہے نہاں، اس کا جہاں ہے تو کہ میں؟
وہ شبِ درد و سوز و غم، کہتے ہیں 'زندگی' جسے
اس کی سحر ہے تو کہ میں، اس کی اذاں ہے تو کہ میں؟
کس کی نمود کے لیے شام و سحر ہیں گرمِ سیر
شانۂ روزگار پر، بارِ گراں ہے تو کہ میں؟
تو کفِ خاک و بے بصر، میں کفِ خاک و خود نگر
کشتِ وجود کے لیے، آبِ رواں ہے تو کہ میں؟

طبیعی عالم جس میں انسان زندگی بسر کرتا ہے، اس کی ماہیت کے متعلق ہمارے

خیالات کا انحصار اس پر ہے کہ ہم اس میں خود اپنی حیثیت کیا سمجھتے ہیں اور اس میں ہماری تقدیر کیا ہے؟ جدید سائنس فطرت کے رموز و اسرار ایک ایک کر کے ہمارے سامنے ظاہر کر رہی ہے۔ سائنٹفک طریق تحقیق کی اس سے بڑھ کر کامیابی کیا ہوگی کہ انسان فطری واقعات و حوادث کی بڑی حد تک پیشین گوئی کر سکتا ہے اور ان کے مضر اثرات سے اپنی حفاظت کر سکتا ہے۔ لیکن باوجود اپنی تمام سائنٹفک ترقیوں کے انسان محسوس کرتا ہے کہ فطرت میں اس کے تصرف کی حد ہے۔ جس کے آگے وہ نہیں بڑھ سکتا۔ ستاروں کی گردش اور سمندروں کے مدّ و جزر کو انسانی ذہن نہیں بدل سکتا۔ انسان دریاؤں سے نہریں نکال سکتا ہے لیکن اسے یہ قدرت نہیں کہ پہاڑوں کے سینے شق کر کے دریا جاری کر سکے۔ باوجود انسانی تصرفات کی حدبندی کے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہم جس ماحول میں زندگی بسر کرتے ہیں وہ بڑی حد تک ہمارا ہی بنایا ہوا ہے۔ انسان اگرچہ فطری قوتوں کو یکسر بدل تو نہیں سکتا لیکن انھیں سمجھ کر ان کو اپنے مقاصد کے لیے بہت کچھ استعمال کر سکتا ہے۔ فطرت اس وقت بھی موجود تھی جب کہ انسان میں اس کے شعور کی صلاحیت نہیں پیدا ہوئی تھی۔ یہ سچ ہے کہ ذہن کے ذریعے سے انسان کو خارجی حقیقت کا علم ہوا۔ لیکن اگر اس کا علم نہ ہوتا تو بھی حقیقت' حقیقت ہی رہتی۔ خارجی حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن مادّی نظریہ اس کی صحیح توجیہہ نہیں پیش کرتا۔ فطرت میں جو ربط اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور اجرام فلکی جس مقررہ روش پر قوانین حرکت کے تحت چل کر کائنات کے نظام میں توازن برقرار رکھتے ہیں، اس کی توجیہہ سائنس کے پاس نہیں۔ قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ سارا نظام کائنات کیوں اور کیسے وجود میں آ گیا؟ اسے ہم ارتقا کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے، اس واسطے کہ خود ارتقا بغیر حرکت و قوت کے توازن کے وجود میں نہ آ سکتا تھا۔ قوت حیات مادّے پر اپنا اثر ڈالتی ہے۔ مادّہ انتشار اور زوال کی طرف جب مائل ہوتا ہے تو وہ اپنے جوش و حرکت کی تھوڑی سی حرارت اس میں ڈال دیتی ہے۔ پھر وہ نیچے کی جانب گرتے ہوئے مادّے کو دھکا دے کر حیات کی بلندیوں کی طرف لے جاتی اور مختلف حوالی

سے مطابقت سکھاتی ہے۔ ارتقا کی ہر حرکت پر جوشِ حیات کے تازیانوں کے نشان موجود نظر آتے ہیں۔ بغیر اس اندرونی جوش کے جو خالقِ حیات و کائنات نے پیدا کیا، مادّہ اپنی پستیوں میں سے ہرگز نہ نکل سکتا۔ پھر بغیر مشیتِ ازلی کے فطرت کو کیسے سمجھا جاسکتا ہے؟

حیات و کائنات کی دو توجیہیں ممکن ہیں۔ ایک توجیہہ فطرت کے توسط سے اور دوسری ذہن کے توسّط سے۔ فطرت کے توسط سے جو توجیہہ پیش کی جاتی ہے، اس کی رو سے انسانی تاریخ ایک ادنا سے سیّارے پر ادنا درجے کے واقعات سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ اور خود انسان اندھی اور بے مقصد طبیعی قوتوں کا ایک کھلونا ہے اور بس! انسان کی خواہشیں اور تمنّائیں، چاہے وہ کچھ ہی کیوں نہ ہوں، ہیچ و بے معنی ہیں۔ انسان اپنے آپ کو چاہے کتنی ہی اہمیت کیوں نہ دے لیکن فطرت اسے تسلیم نہیں کرتی۔ وہ جو اپنے آپ کو کائنات کا مرکز تصوّر کرتا ہے، یہ اس کی ایک ابلہ فریبی ہے۔ فطرت کا عمل انسانوں سے بے پروا ہے۔ اس سے کسی کو فائدہ پہنچتا ہے اور کسی کو نقصان۔ کوئی دریا سے اپنی پیاس بجھاتا ہے اور کوئی اس میں ڈوب کر مرجاتا ہے۔ جیسا کہ سحابی نجفی نے کہا ہے:

عالم بخروشِ لَآ اِلٰہَ اِلَّاھُو ست
غافل بگماں کہ دشمن است او یا دوست
دریا بوجودِ خویش موجے دارد
خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست

کائنات کی فطری تعبیر کی رُو سے اصل حقیقت مادّہ ہے جو جواہر کے مجموعے سے عبارت ہے جس کی تشریح طبیعیات کے اصولِ موضوعہ کے ذریعے کی جاسکتی ہے۔ عالم میں جو کچھ بھی موجود ہے وہ ان قوانین کا پابند ہے جو مادّے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ ان قوانین کی پابندی کا مطلب یہ ہے کہ سب اشیا کی ماہیت وہی ہے جو مادّے کی ہے۔ چنانچہ ذہن و شعور بھی مادّے ہی کی ایک صورت ہے۔ مادّی مظاہر پر خارجی

حالات کا جو اثر مترتب ہوتا ہے اس سے ارتقا عمل میں آتا ہے۔ اس کے تغیرات خارجی اور مادّی عوامل کا نتیجہ ہیں جنھیں ڈاروِن نے 'اتفاقات' سے تعبیر کیا ہے۔ مادیت کے ماننے والوں کے نزدیک زندگی کے ارتقائی تغیرات کے لیے کسی بالاتر ذہن یا ذاتِ باری کی کارفرمائی کا یقین ضروری نہیں، اس واسطے کہ علّتِ اولا خود مادّہ ہے۔ اس کے سوا انسان کو کچھ معلوم نہیں، نہ معلوم ہو سکتا ہے۔ ارتقا خدائی منصوبہ یا کسی بلند تر ذہن و شعور کی مصلحتوں کا نتیجہ نہیں اور نہ کوئی قوتِ حیات ایسی موجود ہے جو مادّے پر کسی قسم کا اثر ڈال سکے۔ اس نقطۂ نظر سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کائنات کے کارخانے میں ایک عارضی اور اتفاقی شے ہے جو فطرت کی اندھی اور بے معنی قوتوں کی تخلیق ہے۔ وہ فطرت کی کرشمہ سازیوں کا ایک غیر متعلق تماشائی ہے۔ غرض کہ اس طرح طبیعی قوتوں کے ذریعے جب حیات کی توجیہہ کی جاتی ہے تو اس کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہتی۔ جب خود عالم، وسعتِ مکانی میں ایک ذرّہ ہے، تو پھر اس میں انسان کی بساط کیا رہ جائے گی؟ اس کا علم اور اس کے مقاصد فطرت ہی کے آفریدہ ہیں، اس لیے اس کا مقدّر بھی فطرت کی کارفرمائی پر منحصر ہونا چاہیے۔

مادّے کا قدیم نظریہ کہتا ہے کہ دنیا کے حوادث جنھیں ہم محسوس کرتے ہیں، ناقابلِ احساس ذرّات کے عمل سے پیدا ہوئے۔ شعور اور ذہن بھی مادّے ہی کے افعال ہیں۔ مادّہ وجودِ مطلق ہے، باقی جو کچھ ہے اس کا مظہر ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ زندگی یا شعور کا تجزیہ مادّی اور میکانکی طور پر ممکن نہیں۔ اب خود علم حیات میں میکانکی طور پر مظاہرِ حیات کی توجیہہ ناممکن بتلائی جا رہی ہے۔ انسانی جسم کے تمام اہم افعال جیسے خون کی گردش، ہضم، تنفّس وغیرہ جسم نامی کے وظائف ہیں۔ ان کی آپ طبیعیات یا کیمیا سے توجیہہ نہیں کر سکتے۔ ان کی صحیح تعبیر اس اصول کو تسلیم کرنے سے ممکن ہے کہ وہ عزم حیات کے مظاہر ہیں۔ پھر اس کا کیا جواب ہے کہ بغیر کسی پہلے سے منصوبہ بنانے والے کے، ذہن غیر ذہن سے کیسے پیدا ہو گیا اور زندگی بے جان اور بے حس مادّے سے کیسے وجود میں آ گئی؟ کیا شعور و ذہن خود بخود پیدا ہو گئے؟ زندگی کی تشفی بخش توجیہہ بغیر

یہ تسلیم کیے ممکن نہیں کہ کائنات میں شروع ہی سے قوتِ ناظمہ کی کار فرمائی جاری ہے جو مادّے کو صورت بخشتی ہے۔ عالمِ فطرت کا نظم محض اتفاقی نہیں ہے۔ اگر فطرت میں نظم نہ ہوتا تو نہ دُنیا ہوتی اور نہ حیات۔ اس نظم کو قایم کرنے والا باری تعالیٰ ہے جو خالقِ فطرت و ارتقا ہے۔

فطرت کے میکانکی نظریے کے مطابق عالم، حسن و اخلاق سے عاری ہے، اس میں کوئی مقصد نہیں۔ لیکن یہ میکانکی نظریہ دوسرے مظاہرِ فطرت کے لیے چاہے کتنا ہی صحیح ہو لیکن مظاہرِ حیات کو آپ اس کی مدد سے پوری طرح کبھی نہیں سمجھ سکتے۔ میکانکی تصوّر، ذاتِ باری کا منکر ہے۔ وہ اس سے بھی انکار کرتا ہے کہ انسانی ذہن اپنی تشکیل کی قوت رکھتا ہے۔ وہ زندگی کی اس قوت سے بھی انکار کرتا ہے جسے ہم روح (خودی) کہتے ہیں۔ وہ زندگی کو صرف مادّے کی مدد سے سمجھنا چاہتا ہے لیکن خوش قسمتی سے خود سائنس نے ہمیں مادّے کی حقیقت اس قدر واضح طور پر بتا دی ہے کہ اب کوئی ہوش مند شخص اُنیسویں صدی کے بعض مفکروں کی طرح مادّہ پرست نہیں ہوسکتا۔ اب مادّہ مستقل اور ٹھوس چیز نہیں رہی جیسا کہ پُرانے مادیین کہا کرتے تھے۔ جدید تحقیق کی رُو سے وہ حادثوں کا ایک پیہم سلسلہ ہے۔ اضافیت کے نظریے نے مکان و زماں کو ایک دوسرے میں مدغم کر کے مادّے کے قدیم نظریے پر کاری ضرب لگائی ہے۔ اب ٹھوس مادّی اشیا کے متعلق آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ اپنے تغیّر کے باوجود زماں میں استقرار رکھتی ہیں[۵۱]۔ مادّے کا جمود والا تصور اب قابلِ قبول نہیں رہا۔ فطرت اب کوئی ساکن وجود نہیں مانی جاتی جو ایک غیر متحرک خلائے مکانی میں اپنا وجود رکھتی ہو بلکہ یہ حادثوں کی ایک خاص ترکیب ہے۔ یہ ایک قسم کا مسلسل تخلیقی میلان ہے جس کو ہمارا تصوّر الگ الگ منفرد اور غیر متحرک اشیا میں تقسیم کر دیتا ہے جن سے زمان و مکاں کے تصوّر پیدا ہوتے ہیں[۵۲]

[۵۱] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۳۲ [۵۲] ایضاً، ص ۳۳

فطرت کا پرانا تصوّر نیوٹن کے نظریے پر مبنی تھا، جس کی رُو سے مکاں ایک خلائے مطلق ہے جس میں اشیا واقع ہیں۔ جدید ریاضیات کی تحقیق نے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچا دی ہے کہ مادّہ کوئی مستقل بالذات شے نہیں جو مکانِ مطلق میں واقع ہو۔

عالم کی ذہنی توجیہہ میں اصل حقیقت ذہن ہے اور عالم طبیعی اس کا عکس۔ انسانی ذہن خارجی اشیا کا علم حاصل کرتا ہے۔ ان اشیا میں اور ذہن میں اضافی تعلق ہے۔ اس نظریے کی رُو سے کسی خارجی شے کا علم اس وقت تک ممکن نہیں۔ جب تک کہ ہمارے ذہن کے ذریعے ہمارا حافظہ، تخیل اور قوّتِ فیصلہ اس پر اپنی اپنی مہریں ثبت نہ کر دیں۔ خارجی اشیا بجائے خود فطری حادثوں کا سبب نہیں ہو سکتیں اور نہ وہ ہمارے احساس کو بیدار کر سکتی ہیں۔ غرض کہ خارجی عالم کا کوئی علاحدہ وجود نہیں۔ وہ ذہن کا کرشمہ ہے اور اسی سے وابستہ و پیوستہ ہے۔ جو چیز شعور میں نہیں آئی وہ موجود ہی نہیں۔ معروض کا انحصار موضوع پر ہے۔ عالم بہ حیثیت معروضی حقیقت کے ذہنی تصوّروں کی بدولت وجود میں آتا ہے۔ بغیر ذہن کے عالم کا ربط و ضبط قایم نہیں رہ سکتا۔ ہم جسے فطرت کہتے ہیں اس کے بے ربط اور غیر منظّم طومار میں اس وقت نظم و ربط پیدا ہوتا ہے، جب کہ ذہن اپنے تصوّرات کے سانچے میں اس کو ڈھالتا ہے۔ ذہن، عالم کے مظاہر کو ایک دوسرے سے الگ اور خود اپنے سے الگ تصوّر نہیں کرتا۔ اس قسم کی تصوّریت ہمہ اوستی فلسفے کی ایک شاخ بن جاتی ہے۔ جس طرح عالم کی مادّی توجیہہ میں غلو برتا گیا ہے، اسی طرح ذہنی توجیہہ میں بھی مبالغے سے کام لیا گیا ہے۔

انسان ایک طلسم بود و عدم ہے، جو بقول اقبالؔ نہ صرف روح ہے اور نہ صرف بدن بلکہ دونوں کا امتزاج ہے۔ روح اور بدن میں دوئی نہیں۔ انسان کی شخصیت میں دونوں کی وحدت جلوہ گر ہوتی ہے:

طلسمِ بود و عدم، جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے، قادر نہیں ہے جس پہ سخن

زمانہ صبحِ ازل سے، رہا ہے محوِ سفر
مگر یہ اس کی تنک دو دسے ہو سکا نہ کہن

اگر نہ ہو تجھے اُلجھن، تو کھول کر کہہ دوں
وجودِ حضرتِ انساں، نہ روح ہے نہ بدن

اقبال نے ذہن اور فطرت کی دوئی کے نظریوں کے متعلق اپنی ایک علاحدہ راہ اختیار کی ہے۔ باوجود فلسفۂ خودی کا علم بردار ہونے کے وہ خارجی عالم کی حقیقت سے انکار نہیں کرتا۔ انفس و آفاق اپنی اپنی جگہ حقیقی ہیں[1]۔ فطرت کے معروضی وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ہاں، مادیت کے ماننے والوں کا یہ دعوا غلط ہے کہ مادّہ مکاں میں واقع ہے، حالانکہ حقیقت میں وہ متحرک حادثوں کا لامتناہی سلسلہ ہے[2]۔ فطرت کے ان حوادث و تغیرات کا علم حاصل کرنے کے بعد ہی انسان کے لیے ممکن ہے کہ وہ روحانی زندگی کا احساس کر سکے۔ عالم کے تغیرات سے انسان کی فطرت بھی نئے حوالی سے مطابقت کا سبق سیکھتی ہے جو اس کے ارتقا کے لیے از بس ضروری ہے۔ خدا اپنی نشانیاں نفسِ انسانی اور عالمِ فطرت دونوں کے ذریعے ظاہر کرتا ہے[3]۔ یہ دونوں انسانی تجربے کے بڑے زبردست حقائق ہیں۔ خود انسان کا تجربہ امتزاجی رنگ لیے ہوئے ہے۔ اس کی وحدت میں کثرت موجود رہتی ہے۔ تجربے میں موضوع و معروض کا جو اختلاف ملتا ہے اس کو بالکل مٹا دینے کی ضرورت نہیں، بلکہ ضرورت اس بات کی ہے کہ انھیں ایک قسم کے عضوی تعلق کی لڑی میں پرو لیا جائے تاکہ وہ ایک دوسرے سے مغائر اور اَنمل بے جوڑ نہ رہیں۔ انسان کو اپنی ذات اور خارجی عالم کا جو دائمی احساس ہے وہ محض دھوکا یا فریبِ نظر نہیں کہا جا سکتا۔ اسی مطلب کو بادہ و ساغر کی رمزی علامتوں سے اس طرح بیان کیا ہے:

مستی ز بادہ می رسد و از ایاغ نیست
ہر چند بادہ را نتواں خورد بے ایاغ

احساسِ جان و تن کی نسبت دوسری جگہ یوں کہا ہے:

عقل مدت سے ہے اس پیچاک میں اُلجھی ہوئی
روح کس جوہر سے، خاکِ تیرہ کس جوہر سے ہے

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۱۲۰ [2] ایضاً، ص ۳۶ [3] ایضاً ۱۲۰

میری مشکل : مستی و شور و سرور و درد و داغ
تیری مشکل : مے سے ہے ساغر کہ مے ساغر سے ہے
ارتباطِ حرف و معنی ؟ اختلاطِ جان و تن
جس طرح اخگر قبا پوش اپنی خاکستر سے ہے

اس میں شبہہ نہیں کہ انسان کے مادّی وجود کا تانا بانا عناصرِ طبیعی کے مجموعے سے عبارت ہے لیکن ان عناصر کی تاریکی میں اس نے اپنے ذہن و شعور کی شمع روشن کی اور اپنے آپ کو طبیعی قوانین کی پابندی سے بے نیاز کر لیا۔ نفسِ انسانی کی طبیعت ٹھوس اجسام اور بے شعور مادّے کی طبیعت سے بالکل جداگانہ واقع ہوئی ہے۔ اس کی توجیہہ کے لیے طبیعی قوانین کے ساتھ علم حیات اور علم نفس کے قوانین کا جاننا بھی ناگزیر ہے۔ انسانی شعور اور روح مادّہ سے بالاتر ایک حقیقت ہے اور اصولِ حیات مادّے سے آزاد اپنا وجود رکھتے ہیں۔ مادّہ قدروں کی تخلیق نہیں کر سکتا۔ انسان جو کائنات کا شاہکار ہے، اقدار کی تخلیق پر قدرت رکھتا ہے۔ اس وجہ سے اس نے کائنات کے مقابلے میں اپنا بلند مقام حاصل کیا۔ اس کا ذہنِ فعّال اپنے ماسوا کائنات کی اشیا کا علم حاصل کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہے۔ خارجی عالم کے خواص فی نفسہٖ اس میں موجود نہیں ہیں بلکہ ہمارے ادراک کے معنوی ربط و تعلق سے ظہور میں آتے ہیں، جیسا کہ مولانا رومؔ نے فرمایا ہے :

قالب از ما ہست شد، نے ما ازو
بادہ از ما مست شد، نے ما ازو

اسی خیال کو بیدلؔ نے بھی شاعرانہ اور عارفانہ انداز میں ادا کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ دل کی وسعت ساری کائنات کو اپنے اندر سمو سکتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو سمجھنا چاہیے کہ دل میں تنگی ہے۔ اگر مینا کے پھیلاؤ میں کمی نہ ہوتی تو شراب کا رنگ باہر سے نظر نہ آتا بلکہ اس کے اندر ہی مدغم اور گم ہو جاتا :

دل اگر می داشت وسعت بے نشاں بود ایں چمن   رنگ می بیروں نشست از بسکہ مینا تنگ بود

مادی عالم کے خواص، وزن، جسامت اور کمیت ہیں اور وہ طبعیات کے قوانین کا پابند ہے۔ اس مادی عالم میں نہ معلوم کس طرح اصولِ حیات نمودار ہوا جو شروع ہی سے اس میں پوشیدہ تھا۔ یہ جبلی قوتوں کا ایک سیلاب تھا جو مادے میں مختلف شکلوں میں نمودار ہوا۔ یہ پُر اسرار سعیِ وجود و نمود ابتدا میں شعور و ذہن سے عاری تھی۔ اس نے مادی عالم کی مزاحمت سے غیر شعوری طور پر ان تقیّدات پر قابو پانے اور انھیں تسخیر کرنے کی کوشش شروع کر دی جو اس پر طبیعی قوانین نے عائد کیے تھے۔ فطرت کا ہیولا جو شعور سے بیگانہ تھا، مادی عالم کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہوا اور زندگی کے دُرِ بے بہا کو عدم کی تاریکی سے نکال لایا۔ زندگی طبیعی اسباب کے بہاؤ میں مخالف سمت میں بہنے والا دھارا تھا، جو محض اثر نہیں رہا بلکہ خود مظاہر کا سبب بن گیا۔ یہی بات زندگی کو کائنات کی منفعل ہستیوں سے ممتاز کرتی ہے۔ وہ پیمانۂ امروز و فردا سے بے نیاز ہے۔ کُن فکاں کا اشارہ اسی کی پوشیدہ صلاحیتوں کی طرف ہے :

برتر از اندیشۂ سود و زیاں ہے زندگی
ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیمِ جاں ہے زندگی
تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں، پیہم دواں، ہر دم رواں ہے زندگی
اپنی دُنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سرِّ آدم ہے ضمیرِ کُن فکاں ہے زندگی
قُلزمِ ہستی میں تو اُبھرا ہے مانندِ حباب
اس زیاں خانے میں تیرا امتحاں ہے زندگی

زندگی، مادے سے علاحدہ بھی ہے اور اس میں سرایت کیے ہوئے بھی۔ آگہی اور شعور کے وجود میں آنے سے انسان کی آزادی کی ابتدا ہوئی اور اس دور کا خاتمہ ہوا جب کہ وہ مجبورِ محض تھا اور طبیعی قوانین کے ایک کھیل سے زیادہ اس کی حیثیت نہ تھی۔ انسان کی شکل میں پہلی مرتبہ زندگی اس منزل تک پہنچی جسے ذہن سے تعبیر کرتے

ہیں اور جس کی خصوصیت خودی یا شعورِ ذات ہے۔ اس شعورِ ذات کے باعث انسان کائنات کا مرکزی نقطہ بن گیا۔ اس کی بدولت وہ ایک آزاد قوت گیا جو خود اپنا راستہ تلاش کرتی اور خود بخود اس پر گامزن ہوتی ہے :

ضمیرِ کن فکاں غیر از تو کس نیست — نشانِ بے نشاں غیر از تو کس نیست

قدم بے باک تر نہ در رہِ زیست — بہ پہنائے جہاں غیر از تو کس نیست

ایک زمانہ تھا جب انسان، زمان و مکاں کے تقییدات کا پابند تھا۔ اب اس کی آزادیوں کی کوئی حد اور انتہا نہیں رہی۔ زمان و مکاں اس کے حلقہ بگوش ہو گئے، اور دورِ آفاق اپنی رفتار کے پیچ و خم کو اس کے اشارۂ ابرو کے بغیر معین نہیں کر سکتا :

بینی جہاں را خود را نہ بینی — تا چند ناداں غافل نشینی

نورِ قدیمی شب را بر افروز — دستِ کلیمی در آستینی

بیروں قدم نہ از دورِ آفاق — تو پیش ازینی تو بیش ازینی

اب انسان کی ایک نگہِ التفات کے لیے آسمانوں پر زہرہ و مشتری میں رقابتیں ہونے لگیں :

زہرہ و ماہ و مشتری از تو رقیبِ یک دگر
از پےِ یک نگاہِ تو کشمکشِ تجلیات

انسان ہی آیۂ کائنات کا اصل معنیٰ ٹھہرا جس کی جستجو اور توجہ کے لیے رنگ و بو کے قافلے سرگرداں ہے :

آیۂ کائنات کا معنیِ دیر یاب تو
نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو

وہ سینۂ ہستی کا پوشیدہ راز تھا جس کو آب و گل کی شوخی نے ظاہر کر دیا، اور جب اس کی نمود ہوئی تو مہ و انجم اس کے آگے سجدے میں گر پڑے :

برخیز کہ آدم را ہنگامِ نمود آمد — ایں مشتِ غبارے را انجم بہ سجود آمد

آں راز کہ پوشیدہ در سینۂ ہستی بود — از شوخیِ آب و گِل در گفت و شنود آمد

ارتقائے حیات کا مقصد یہ ہے کہ زندگی مادّے سے بلند ہو کر اخلاقی اور روحانی مقاصد کو فروغ دے۔ زندگی اور ذہن ایک ہی چیز ہیں۔ زندگی کا مظہر دراصل ذہنی مظہر ہوتا ہے۔ زندگی کوئی بنی بنائی مقرر چیز نہیں ہے۔ اس میں نئی خواہشوں کے تحت ہر لحظہ تغیر ہونا لازم ہے۔ یہ دائمی طور پر کچھ ہونے کی حالت ہے۔ اس مستقل فعلیت کی وجہ سے اس کی شان یہی ہے کہ وہ ہمیشہ سفر میں رہے اور منزل پر کبھی نہ پہنچے:

فریب نظر ہے سکون و ثبات ۔۔۔ تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود ۔۔۔ کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی ۔۔۔ فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی
بہت اس نے دیکھے ہیں پست و بلند ۔۔۔ سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند
سفر زندگی کے لیے برگ و ساز ۔۔۔ سفر ہے حقیقت، حضر ہے مجاز

اس سفر کے دوران میں زندگی پستیوں میں سے بھی گزرتی ہے اور بلندیوں پر سے بھی۔ بعض اوقات وہ ایسے بلند مقام پر پہنچ جاتی ہے کہ دیکھنے والے حیران رہ جاتے ہیں۔ یہ خودی کی معراج ہے جب کہ کائنات کے رازہائے سربستہ اس پر منکشف ہو جاتے ہیں۔ اس کی بلند مقامی کا کیا کہنا! جس طرح ذاتِ مطلق غیر متناہی اور آزاد ہے اسی طرح انسانی ذہن (خودی) بھی فطرت کی تحدید اور تقییدات سے آزاد ہے۔ آں حضرت صلعم کی معراج کی اقبال نے بڑی لطیف توجیہہ کی ہے۔ اس کے نزدیک معراج سے یہ سبق ملتا ہے کہ انسان کی زد سے افلاک بھی محفوظ نہیں رہ سکتے۔ انسان کا بے قرار دل کائنات کے پردے میں اُس حقیقت کا متلاشی رہتا ہے جو عینِ کمال ہے۔ وہ اپنی اس تلاش کے دوران میں کائنات کو اُلٹ پُلٹ کرتا رہتا ہے۔ اس تخلیقی امتزاج کے باعث انسانی خودی ذاتِ باری سے قرب و اتّصال حاصل کرتی ہے:

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفےٰ سے مجھے
کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں

شروع شروع میں زندگی ایک اندھی جبلّتی رو کے مثل تھی اور وہ مقصد سے قطعاً

عاری تھی۔ مادّے سے متصادم ہوکر اور مزاحمت کی صلاحیت پیدا کر کے اس نے ارتقا کے زینے پر چڑھنا سیکھا۔ دشتِ وجود کی بہت کچھ ٹھوکریں کھانے کے بعد اس نے اعمال کی قدر و قیمت میں فرق کرنے کی عادت ڈالی۔ قدر (ویلیو) کا شعور زندگی کا سب سے بڑا انقلاب تھا جس نے اس کی کایا پلٹ دی۔ اب عالمِ تکوین کے ساتھ عالمِ قدر کا دامن بندھ گیا۔ ہر تغیّر کے لیے جو زندگی کو فراوانی بخشنے والا ہو قدر کی حیثیت مقصد و منہاج کی ہوگئی۔ قدر آفرینی کی بدولت انسان کو یہ احساس پیدا ہوا کہ کائنات کی ہر چیز ناتمام ہے اور اپنی تکمیل کے لیے انسانی سعی کی محتاج ہے۔ اب وہ ہر چیز کو اپنے نظامِ مقاصد کے تحت ڈھالنے لگا:

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دمادم صدائے کُن فیکون

اب تک انسان، وجود کی شاہراہوں پر بھٹکا بھٹکا پھرتا تھا۔ اب قدروں کی روشنی میں وہ معیّن منزل کی جانب قدم اٹھانے لگا۔ ہر قدم کے ساتھ اس کا اعتماد بڑھا اور احساسِ ذات کی پوشیدہ قوتیں بیدار ہوئیں۔ دراصل انسان نے اقدارِ حیات کی ضرورت اس لیے محسوس کی کہ بغیر عزمِ منزل کے ارتقا بےمقصد رہتا۔ آگے بڑھنے کے لیے منزل کا ہونا ضروری ہے۔ اقدارِ حیات انسان کے وہ اوصافِ عالیہ ہیں جنھیں وہ اپنے اندر پیدا کرنا چاہتا ہے لیکن پوری طرح کبھی حاصل نہیں کرسکتا۔ خوب و ناخوب جو فطرت میں موجود نہ تھا اسے انسان نے اپنی ذات میں پیدا کیا۔ اب عالمِ فطرت کی طرح عالمِ اقدار بھی اس کے لیے ابدی اور ازلی بن گیا۔ زندگی کے دائمی سیلان و تغیّر کی حالت میں قدر (ویلیو) ایک مستقل اور ناقابلِ تغیّر شے ہوگئی جس سے سہارا لیا جانے لگا۔ اب انسان کے لیے سب سے بڑا مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ ناقابلِ تغیّر اور مطلق کے ساتھ تغیّر پذیر اور اضافی کی ہم آہنگی کس طرح قائم کی جائے۔ بقول اقبال:

میانۂ من و او ربط دیدہ و نظر است
کہ در نہایتِ دوری ہمیشہ با ادیم

کائنات کے حیرت خانے میں جس طرح ذہنِ فعّال بے حس مادے سے اعلاتر حقیقت ہے، اسی طرح ذاتِ خداوندی ان دونوں سے بالاتر اور ان دونوں کی خالق ہے۔ عالمِ طبیعی تغیّر پذیر ہے۔ لیکن ذاتِ باری تعالا زمان و مکاں کے تقیدات سے بے نیاز اور مقوّمِ کائنات ہے۔ حیات، کائنات اور ذاتِ باری تعالا کے متعلق اقبال کے خیالات یہ ہیں:

"زندگی کی خصوصیت تفرّد ہے۔ عالم گیر زندگی کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ خدا خود بھی ایک فرد ہے۔ اگرچہ یکتا ہے۔ بقول میک ٹیگرٹ کائنات افراد کے مجموعے سے عبارت ہے لیکن اس مجموعے میں جو نظم و ربط اور توافق و تطابق پایا جاتا ہے، وہ بذاتہٖ کامل اور حتمی نہیں ہے، وہ جبلّی یا شعوری مساعی کا نتیجہ ہے۔ ہمارا قدم تدریجی طور پر بدنظمی اور انتشار سے نظم و ترتیب کی طرف اُٹھ رہا ہے۔ ہم اس تدریجی تکمیل کے عمل میں مدد و معاون رہتے ہیں۔ افرادِ کائنات کی تعداد معیّن نہیں ہے۔ ہر روز نئے افراد کا اضافہ ہوتا رہتا ہے جو عملِ تکمیل میں تعاون کرتے ہیں۔ غرض کہ کائنات کوئی فعل مختتم نہیں بلکہ ابھی تکمیل کے مراتب طے کر رہی ہے۔ چنانچہ اس کے متعلق کوئی بات قطعی اور اذعانی حقیقت کے طور پر نہیں پیش کی جاسکتی، اس لیے کہ کائنات مکمل نہیں۔ عملِ تخلیق جاری ہے اور انسان اس میں شریک ہے۔ وہ جس حد تک کائنات کے غیر مربوط حصّے میں ربط و نظم پیدا کرسکتا ہے، اسی حد تک اس کو تخلیق کے عمل میں مدد و معاون قرار دیا جاسکتا ہے۔ قرآنِ پاک میں خدا کے علا دوسرے خالقوں کے امکان کی طرف اشارہ ملتا ہے: فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ۔

"ظاہر ہے کہ کائنات اور انسان کے متعلق یہ نظریہ ہیگل اور اس کے انگریز ہم خیالوں اور اربابِ وحدت الوجود سے مختلف ہے۔ جن کے

خیال میں انسان کا منتہائے مقصود یہ ہے کہ وہ خُدا یا حیاتِ کُلّی میں جذب ہوجائے اور اپنی انفرادی ہستی مٹادے۔ میری رائے میں انسان کا مذہبی اور اخلاقی منتہائے مقصود یہ نہیں ہے کہ وہ اپنی ہستی کو مٹادے یا اپنی خودی کو فنا کردے بلکہ یہ کہ وہ اپنی انفرادی ہستی کو قایم رکھے اور اس کے حصول کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنے اندر بیش از بیش انفرادیت پیدا کرے۔ آں حضرتؐ نے فرمایا ہے: تخلقوا باخلاق الله یعنی اپنے اندر صفاتِ الٰہیہ پیدا کرو۔ پس انسان جس قدر خُدا سے مشابہ ہوگا اسی قدر اس کے اندر شانِ یکتائی اور رنگِ انفرادیت پیدا ہوجائے گا۔

"حیات کیا ہے؟ یہ فرد کا دوسرا نام ہے اور فرد کی اعلا ترین صورت جو اس وقت تک معلوم ہوسکی ہے خودی یا ایغو ہے۔ اگرچہ جسمانی اور روحانی دونوں پہلوؤں سے انسان ایک مستقل بالذّات مرکز ہے لیکن ابھی تک وہ فردِ کامل کے مرتبے تک نہیں پہنچا۔ فرد جس قدر خُدا کے نزدیک ہوگا اسی قدر کامل ہوگا۔ قُربِ الٰہی کا مطلب یہ نہیں کہ انسان خدا کی ذات میں فنا ہوجائے بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ خُدا کو اپنے اندر جذب کرلے۔ حیات دراصل ایک ترقی کرنے اور کائنات کو اپنے اندر جذب کرنے والی حرکت کا نام ہے۔ جو رُکاوٹیں اس کی راہ میں حائل ہوتی ہیں وہ ان پر غلبہ پاکر آگے بڑھتی ہے۔ حیات کا خاصہ یا جوہر یہ ہے کہ وہ مسلسل نئی نئی آرزوئیں پیدا کرتی رہتی ہے۔ اپنی حفاظت اور ترقّی کے لیے اس نے آلات اور وسائل پیدا کرلیے ہیں، جیسے حواس اور ادراک جن کی مدد سے وہ دُشواریوں پر غالب آتی ہے۔ مادّہ حیات کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ لیکن مادّہ کوئی بُری چیز نہیں بلکہ حیات کے حق میں مفید ہے۔ کیوں کہ اس کی وجہ سے حیات کو اپنی مخفی قوّتوں کے بروئے کار لانے کا موقع ملتا ہے۔"

خودی اور خدا

خودی محض ذہنی کیفیات کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ وہ ایک قسم کی قوتِ ناظمہ ہے جو فعل کی حالت میں رہتی ہے۔ اسی کی بدولت ہم عالم کو بہ طور وحدت کے دیکھتے ہیں، ورنہ اس جہانِ رنگ و بو میں ہر طرف انتشار ہی انتشار ہوتا۔ خودی یا انسانی ذہن کی ساخت اور کائنات کی ساخت میں جب تک کہ پورے طور پر مطابقت نہ پیدا ہو جائے اس وقت تک ہم نہ فطرت کو بخوبی سمجھ سکتے ہیں اور نہ زندگی کو۔ انسانیت کا صدہا سال کا تجربہ بتاتا ہے کہ انسانی ذہن کو فطرت سے ہم آہنگ کرنے کا ایک موثر ذریعہ ذاتِ باری تعالیٰ کا یقین ہے۔ تصوّرِ باری دراصل اصولِ آزادی سے عبارت ہے جس کی وجہ سے انسان کے آگے اختیار و انتخاب کی راہیں کھل جاتی ہیں اور وہ فطرت کو اپنے اشارۂ چشم و ابرو پر چلانے لگتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ انسانی شعور کے پیدا ہونے سے کروڑوں برس پہلے کائنات موجود تھی۔ اس لیے ہم انسانی شعور کو اس کا خالق نہیں کہہ سکتے، جیساکہ تصوّریت کے ماننے والوں کا دعوا ہے۔ شعور کی منزل تک پہنچنے سے پہلے کائنات کو کن کن جوکھوں میں سے گزرنا پڑا اس کا ہمیں علم نہیں لیکن اتنا تو ہم تخیل کی مدد سے قیاس کر سکتے ہیں کہ ارتقا کی محرک کوئی ذی شعور قوت ہونی چاہیے جو انسان اور کائنات دونوں سے بالاتر ہو۔ یہی خالقِ ارتقا ذاتِ باری تعالیٰ ہے جو انسان اور کائنات سے ماورا بھی ہے اور وابستہ بھی۔ بالکل اسی طرح جیسے انسان کی ذات فطرت سے وابستہ بھی ہے اور ماورا بھی۔ یہ ہمارے ذہن کی کوتاہی ہے کہ ہم حقیقت اور عین میں تضاد دیکھتے ہیں۔ خدا کی ذات میں عین اور حقیقت دونوں ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں اور خودی کا کمال بھی یہ ہے کہ ان دونوں کی دوئی باقی نہ رہے۔ اور وہ حقیقت اور عین دونوں پر حاوی ہو جائے۔

انسان اپنی خودی کے ذریعے کائنات اور ذاتِ خداوندی میں جو قدروں کا سرچشمہ ہے ایک طرح کا تعلق قایم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ شعور کے اس مرکزی نقطہ

سے عالم کی وحدت ظاہر ہوتی ہے ورنہ ذہن فطرت کی بوقلمونی اور کثرت میں گم ہو کر رہ جائے:

خودی سے اس طلسم رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا

مسلک تصوریت کے قائل کہتے ہیں کہ حقیقت، ذہن کا کرشمہ ہے۔ اقدارِ حیات اور ذاتِ خداوندی نعوذ باللہ ذہنی اختراع سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے۔ جس طرح ریاضی میں صفر کا وجود ایک ذہنی مفروضہ ہے، اسی طرح ذاتِ باری کا وجود علتِ اولا کے طور پر تسلیم کرنا ضروری ہے تاکہ کائنات کی گتھی کو سلجھانے میں مدد ملے۔ لیکن ذاتِ باری کا تحقق منطق سے نہیں ہو سکتا۔ اس کی حقیقت کا تجربہ خود انسان اپنے وجود کی گہرائیوں میں کر سکتا ہے۔ اسی واسطے خدا کے وجود اور تصور کے ساتھ انسانی خودی کا وجود اور تصور وابستہ ہے:

از ہمہ کس کنارہ گیر صحبتِ آشنا طلب
ہم ز خدا خودی طلب ہم ز خودی خدا طلب

معرفتِ الٰہی بغیر معرفتِ نفس کے ممکن نہیں۔ نفس یا خودی فہم و عمل کا وہ مرکزی نقطہ ہے جو جسم نامی کو حرکت دیتا اور انفرادی ترقی و بقا کا سرچشمہ ہے۔ اسی سے انسان کو اختیار و انتخاب کے اصول پر عمل پیرا ہو کر مدبرات عالم کا صحیح وجدان اور لطیف ادراک ہوتا ہے۔ جب تک آدمی خود اپنی فطرت کے تقاضوں اور اشاروں کو اچھی طرح نہیں سمجھتا، اس وقت تک وہ خالقِ عالم کی کنہ سے محروم رہے گا۔ خودی، خدا اور فطرت کے درمیان ایک طرح کا واسطہ ہے، اس لیے وہ خود بھی غیر فانی اور ابدی ہے۔ خودی سے خدا بے حجاب ہوتا ہے اور خدا سے خودی:

نمود اس کی نمود تیری، نمود تیری نمود اس کی
خدا کو تو بے حجاب کر دے، خدا تجھے بے حجاب کر دے

ذاتِ باری تعالا اپنے اسما و صفات میں متعین ہو کر عالم شہادت میں ظہور فرماتی ہے
کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق وتعرفت الیہم فعرفونی

کی توجیہہ اقبال نے نہایت لطیف انداز میں 'زبورِ عجم' میں کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذاتِ باری خود گہرِ زندگی کی تلاش و جستجو میں سرگرداں ہے، اس لیے کہ یہ اسی کُل کا جز اور اسی شعلے کا شرارہ ہے۔ پھر وہ شاعرانہ استعجاب میں پوچھتا ہے کہ یہ گہرِ زندگی خدا ہے کہ خودی؟

ما از خدائے گم شدہ ایم او بہ جستجو ست — چوں ما نیاز مند و گرفتارِ آرزو ست
گاہے بہ برگِ لالہ نویسد پیامِ خویش — گاہے درونِ سینۂ مرغاں بہ ہاؤ ہو ست
در نرگس آرمید کہ بیند جمالِ ما — چنداں کرشمہ داں کہ نگاہش بہ گفتگو ست
آہِ سحر گہے کہ زند در فراقِ ما — بیرون و اندروں، زبر و زیر و چار سو ست
ہنگامہ بست از پے دیدارِ خاکیے — نظارہ را بہانہ تماشائے رنگ و بو ست
در خاکدانِ ما گہرِ زندگی گم است — ایں گوہرے کہ گم شدہ، مائیم یا کہ او ست

انسان جب ذاتِ احدیت کی تلاش میں نکلتا ہے تو حقیقت میں وہ خود اپنی صفاتِ عالیہ کا متلاشی ہوتا ہے:

من بہ تلاشِ تو روم یا بہ تلاشِ خود روم
عقل و دل و نظر ہمہ گم شدگانِ کوئے تو

خودی جب کائنات کے مقابل ہوتی ہے تو اسے محسوس ہوتا ہے کہ حقیقت بڑی پیچیدہ اور حوصلہ شکن ہے۔ اس کی سیرت تغیّر ہے۔ یہ ایک دائمی سلسلۂ حوادث و افعال اور ایک ہمیشہ ہوتے رہنے کی کیفیت ہے۔ جب کوئی چیز انجام پا چکتی ہے جسے ہم مکمل ہونا کہتے ہیں، تو تغیّر اس پر اپنے نئے غلاف چڑھا کر پھر اس کی صورت بدل دیتا ہے۔ چنانچہ ہستی یا وجود دائمی طور پر وقوع ہوتے رہنے کی حالت کے سوا کچھ نہیں۔ دُنیا ہر آن بدل رہی ہے۔ ایک لمحے کے لیے بھی اس کو سکون نہیں۔ تغیّر، نمود اور حرکت عالم کے خمیر میں ملے ہوئے ہیں۔ ہر لمحہ گویا ذریعہ ہے مظاہرِ کونیہ کو از سرِ نو ترکیب اور صورت عطا کرنے کا۔ لیکن یہ حوادث امورِ اعتباریہ میں سے ہیں۔ عالم کا تغیّر و تبدل بھی ذاتِ باری کی شانوں میں سے ایک شان ہے۔ جیسا کہ آیۂ کریمہ کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ سے ظاہر ہے۔ تغیّر کی اس کے علاوہ کوئی توجیہہ نہیں۔

یہ شان اس وقت ظہور پذیر ہوتی ہے جب ذات، صفات کا جامہ زیب تن کرتی اور وحدت کثرت میں جلوہ آرا ہوتی ہے۔ صفات کی کثرت سے ذات کی وحدت میں کسی قسم کا خلل نہیں واقع ہوتا۔ جب حقیقت دائمی تغیّر و تخلیق کی حالت سے عبارت ہوئی تو ضرور ہے کہ اس تغیّر کی دنیا میں، جس کے اثر سے الفس و آفاق میں سے کوئی محفوظ نہیں، ایسی کامل ہستی کے وجود کو تسلیم کیا جائے جو تغیر سے مبرّا ہو اور جس کی بدولت حقائق کائنات اور حقائق حیات تک ہماری تھوڑی بہت رسائی ممکن ہو سکے۔ ذاتِ واجب ہی کے فیضان سے غنچۂ خودی کھلتا اور مشامِ حیات کو معطر کرتا ہے:

از چمنِ تو رُستہ ام، قطرۂ شبنمے بہ بخش
خاطرِ غنچہ وا شود، کم نشود ز جوئے تو

ذاتِ احدیت جو وجوبِ محض ہے، اسما و صفات سے منزّہ اور خلق و مجاز سے ماورا ہے۔ ہر آن متغیّر حالت میں ذاتِ احدیت ہی سے انسان کو ڈھارس و استقلال مل سکتا ہے۔ کائنات کے اس سیلِ رواں میں وہی ہے جسے ہم ابدی اور ازلی حقیقت کہہ سکتے ہیں اور جو زمان و مکاں کے قیود و اعتبارات سے بالاتر ہے۔ وہ حق اور خلق دونوں پر حاوی ہے۔ حق تنزیہی شان ہے اور خلق تشبیہی شان۔ اس کی ذات کا، جو وجودِ محض ہے، ادراک ممکن نہیں۔ ہاں، اس کی صفات تک انسانی ادراک و شعور کی رسائی ہو سکتی ہے۔ انسان ضعیف البیان عاجز ہے کہ اس کی کُنہ تک پہنچے۔ وہ کیا اور اس کا علم کیا؟ قُلْ لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمٰتِ رَبِّیْ لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ اَنْ تَنْفَدَ كَلِمٰتُ رَبِّیْ وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهٖ مَدَدًا (کہو کہ اگر میرے رب کی باتیں لکھنے کے لیے تمام دُنیا کے سمندر سیاہی بن جائیں تو سمندروں کا پانی ختم ہو جائے گا۔ مگر میرے رب کی باتیں ختم نہ ہوں گی۔ اگر ان سمندروں کے ساتھ ویسے ہی سمندر اور بھی آجائیں، تو بھی وہ کفایت نہ کریں۔)

خود اپنی زندگی میں انسان جن اعلاترین صفات کا احساس کرتا ہے انھیں پر وہ اپنے معبود کو قیاس کرتا ہے۔ ذہن کا اعلاترین کارنامہ یہ ہے کہ وہ ذاتِ واجب تعالا

کا تصور کرے اور جہاں تک ہو سکے اس کا علم حاصل کرے۔ اس کی ابدی لا محدودیت کا احساس ذہن کی آزادی کی دستاویز ہے اور اس کے وجود کا ایقان انسان کی مسرتوں کا سرچشمہ۔ اسی سے کائنات اور زندگی کے تاریک گوشے روشن ہوتے ہیں اور انسان میکانکی جبر کی زنجیروں سے آزاد ہوتا ہے۔ کائنات کے سلسلۂ حوادث و افعال میں ذاتِ واجب تعالا سے غایت و تعین پیدا ہوا۔ اس کی ایک شان یہ ہے کہ وہ اضافات و اعتبارات سے ماورا، کافی بالذّات ہے اور دوسری شان یہ ہے کہ وہ کائناتِ مدرکہ کے خارجی مظاہر میں ظہور فرماتا ہے۔ ان مظاہر میں انسان کا رُتبہ بہت بلند ہے۔ اس مظہرِ الوہیت کی نظر کائناتِ مدرکہ میں نظم و معانی پیدا کرتی اور اس کی قدر و قیمت معیّن کرتی ہے۔ قدر آفرینی انسان کی سب سے اہم خصوصیت اور وصف ہے جس کی وجہ سے وہ فطرت کے مقابلے میں اتنے بلند مرتبہ کا مالک بنا چونکہ انسان بھی خودی رکھتا ہے اور واجب تعالا بھی ایغو سے عبارت ہے اس لیے ان دونوں میں ربط کا ہونا لازمی ہے، چنانچہ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ میں یہی اشارہ ہے۔ اقبال کے کلام میں یہ مضمون مختلف انداز سے متعدد جگہ ملتا ہے:

خودی را از وجودِ حق وجودے   خودی را از نمودِ حق نمودے

نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر   کجا بودے اگر دریا نبودے

پھر انسان ذاتِ باری سے پوچھتا ہے کہ میری ذات کو تیرے فیض سے استقلال نصیب ہوا لیکن یہ بتا کہ تو ہے کہاں؟ عالمِ فطرت میں تصرفات کر کے ہم نے اپنا قبضہ کر رکھا ہے، یہ بتا کہ تیرا جہان کہاں ہے؟ اس استعجابی اور استفہامی کیفیت میں شاعرانہ اسلوب اور حکیمانہ فکر کو بڑی خوبی سے ہم آمیز کیا ہے:

اے من از فیضِ تو پایندہ، نشانِ تو کجاست

ایں دو گیتی اثرِ ماست، جہانِ تو کجاست

اگر انسان انوارِ حق کا دیدار کرنا چاہتا ہے تو لازم ہے کہ پہلے وہ اپنی ذات کے ممکنات سے واقف ہو اور اپنی خاک میں سے گوہرِ حیات کو نکالے اور چمکائے

عرفانِ خودی کے بغیر عرفانِ الٰہی ممکن نہیں :

بیا بر خویش پیچیدن بیاموز بناخن سینہ کاویدن بیاموز
اگر خواہی خدا را فاش بینی خودی را فاش تر دیدن بیاموز

دوسری جگہ اسی مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے :

چراغے درمیانِ سینۂ تست چہ نوراست ایں کہ در آئینۂ تست
مشو غافل کہ تو او را امینی چہ نادانی کہ سوے خود نہ بینی

اگر انسان خود اپنی تلاش میں لگ جاے تو ذاتِ واجب تعالا تک اس کا پہنچنا یقینی ہے۔ اقبال عرصۂ حیات کے تھکے ماندے رہرو سے پوچھتا ہے کہ تو کیوں حیران اور سرگرداں ہے ؟ کس کی تلاش میں دم بدم پیچ و تاب کھا رہا ہے ؟ تو جس کی تلاش میں ہے وہ تو ظاہر ہے لیکن تو خود زیرِ نقاب ہے۔ اگر اپنی خودی پر سے نقاب اٹھا دے تو تیری آنکھیں حقیقت کے نور سے خود بخود منوّر ہو جائیں گی :

کرا جوئی ؟ چرا در پیچ و تابی کہ او پیداست تو زیرِ نقابی
تلاشِ او کنی جز خود نہ بینی تلاشِ خود کنی جز او نیابی

ابتدا میں خودی ضمیرِ الٰہی میں پوشیدہ تھی جو مثل بحرِ ناپید کنار تھا۔ اظہارِ ذات کے جوش میں ضمیرِ الٰہی نے اپنے تابندہ گہر کو ساحل کی طرف پھینک دیا۔ مہ و انجم کو ابتداے آفرینش سے آج تک ذاتِ خداوندی سے یہ شکوہ ہے کہ انسانی خاک کو اس نے اپنے شرر سے کیوں ہم کنار کر دیا :

بہ ضمیرت آرمیدم تو بجوشِ خود نمائی بہ کنارہ بر فگندی دُرِ آبدارِ خود را
مہ و انجم از تو دارد گلہ ہا شنیدہ باشی کہ بخاکِ تیرۂ ما زدۂ شرارِ خود را

دوسری جگہ بڑی شوخی سے کہا ہے کہ ذاتِ واجب تعالا کی تنہائی پر انسانی خودی کو ترس آیا تو اس نے اس کی بزمِ آرائی کا سامان بہم پہنچایا :

مرا دل سوخت بر تنہائیِ او
کنم سامانِ بزم آرائیِ او

اقبال کے مذہب میں کافر و زندیق وہ ہے جو 'منکرِ خویشتن' ہے:

شاخِ نہال سِدرہ، خار و خسِ چمن مشو
منکرِ او اگر شدی، منکرِ خویشتن مشو

انسان کا یہ خاصّہ ہے کہ اپنی زندگی میں جن صفاتِ عالیہ کا اس کو احساس ہے، وہ ذاتِ واجب تعالیٰ کو اُن صفات سے قریب لانے کی کوشش کرتا ہے۔ بقول اقبال وہ خُدا کو اپنی صورت پر تراشتا ہے:

تراشیدم صنم بر صورتِ خویش   بہ شکلِ خود خُدا را نقش بستم
مرا از خود بروں رفتن محال است   بہر رنگے کہ ہستم خود پرستم

اس میں شبہ نہیں کہ الٰہی حقیقت، انسانی خودی سے بالکل ماورا ہوتی تو ہم اُس کی موجودگی اور تاثیر کو محسوس نہ کر سکتے۔ انسانی وجود میں ذہن و شعور سے بھی زیادہ گہری ایک چیز ہے جس کو ہم 'روح' کہتے ہیں۔ انسان اسی کے ذریعے سے ذاتِ واجب سے اپنا رشتہ جوڑتا ہے۔ کائناتِ اصغر ہونے کی حیثیت سے انسان جب اپنی حقیقت کو بے نقاب کرتا ہے، تو الٰہی حقیقت کے رموز و اسرار خود بخود اس کی نظروں کے سامنے جلوہ فگن ہونے لگتے ہیں اور اسے محسوس ہوتا ہے کہ انسانی روح اور ذاتِ واجب تعالیٰ کے درمیان جو پردہ تھا وہ اُٹھ گیا۔ لیکن اس روحانی تجربے کی حالت میں بھی خودی اپنے وجود کو گم نہیں کرتی اور نہ کرنا چاہیے۔

اقبال نے خُدا اور خودی دونوں کے تحقّق پر زور دیا ہے۔ اس ضمن میں وہ عقل اور عشق دونوں سے اپیل کرتا ہے کہ کسی طرح سمجھاؤ کہ فراق میں وصال کی کیفیت کیسے پیدا ہوئی:

ہم با خود و ہم با او ہجراں کہ وصال است ایں
اے عقل چہ می گوئی، اے عشق چہ فرمائی

اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ ذاتِ واجب ماورا بھی ہے اور دُنیا سے اس کا گہرا تعلق بھی ہے تو اس طرح ذاتِ واجب اور عالم، دونوں کی اپنی اپنی جگہ اہمیت باقی

رہتی ہے، ورنہ بے امتیاز وحدت میں دونوں گڈ مڈ ہو جاتے۔ ذاتِ واجب کی ماورائیت کے باعث انسانی روح کو اپنی آزادی کا احساس اور اس کی حدود کا علم ہوا۔ ذاتِ باری، عالمِ تاریخ میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ انبیا کی وحی و الہام میں یہ اشارہ ہے کہ ہر شخص کے شعور میں اس کی زندگی ایسی حقیقت سے دوچار ہوتی ہے جو اس کی ذات سے ماورا ہے۔ یہ حقیقت اس نظامِ فطرت سے بھی ماورا ہے جس میں اس کا مادّی وجود واقع ہے۔

مخلوق کی حیثیت سے انسان بھی تغیّرات کے لامتناہی سلسلے میں پھنسا ہوا ہے لیکن چونکہ اس کو اس بات کا شعور ہے کہ وہ پھنسا ہوا ہے، اس لیے وہ اس سے ماورا بھی ہو سکتا ہے۔ اس کے ماحول میں ابدیت شامل ہے جسے وہ اپنے تجربوں کی عقلی اور منطقی توجیہہ سے نہیں سمجھ سکتا، اس لیے کہ وہ محدود عالم کا جز ہیں۔ غرض کہ انسان عجب مخمصے میں مبتلا ہے۔ وہ اپنی زندگی اور اپنے آپ کو اس وقت تک پوری طرح نہیں سمجھ سکتا، جب تک کہ وہ فہم و ادراک کا ایسا اصول نہ بنائے جو اس کی عقل سے بالاتر ہو اور اس کا سرچشمہ وجدان ہو۔ یہ اس وقت ممکن ہے جب کہ ذہن میں اپنے وجود سے ماورا ہونے کی صلاحیت پیدا ہو جائے جو عقیدت، حسنِ عمل اور توفیقِ الٰہی کے بغیر ممکن نہیں۔

اسلام میں ذاتِ الٰہی خالقِ کائنات ہے۔ وہ قوتِ حیات اور نظمِ کائنات دونوں کا سرچشمہ ہے جو اس کی ذات میں وحدت کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ عالم کی معنوی توجیہہ عقلیت سے یا فطری سلسلۂ اسباب و علل سے کی جائے تو انسان کی وہ آزادی مجروح ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی جس کا اظہار صرف ذہن اور شعور میں ہوتا ہے۔ عقلیت کی غلطی یہ ہے کہ وہ عقل کو الٰہی اوصاف سے متّصف کرتی ہے۔ حالانکہ عقل اور منطق کے قانون، عالم اور زندگی کی مکمّل توجیہہ نہیں پیش کر سکتے۔ عالم اور زندگی میں قدم قدم پر اس قدر تضاد اور تناقض ملتے ہیں کہ انھیں عقلی توجیہہ دور نہیں کر سکتی۔ خود ذہن میں یہ خواہش موجود ہے کہ وہ اپنے اعتبارات اور تعینات سے ماورا

ہو جائے۔ وہ خود اپنے آپ کو آخری اور اساسی اصول نہیں قرار دے سکتا جس کی مدد سے زندگی اور عالم کا تضاد دور ہو سکے اور ان کا تعلق سمجھا جا سکے۔ ذہن کی یہ کوشش کہ اپنے تعینات سے بالاتر ہو جائے، ذاتِ واجب کی تلاش کی جانب اس کی رہبری کرتی ہے۔ جو حق، خیر، عدل اور علم کا منتہا ہے۔ یہی کوشش مذہب اور اخلاق دونوں کی بنیاد ہے۔ جب تک ذہن اپنے آپ سے گزر کر وجود کے پرے نہیں جاتا، الٰہی حکمت کے دروازے اس کے لیے نہیں کھلتے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ مذہبی عقیدت عقل کے منافی ہے۔ اس سے صرف یہ مراد ہے کہ وہ عقل سے ماورا ہے۔ جب عقل یہ دعوا کرتی ہے کہ عقیدت کو اس کے تابع ہونا چاہیے اس واسطے کہ ذاتِ واجب کا عقلی وجود ممکن ہے اور منطق اسے ثابت کر سکتی ہے تو دراصل وہ خود اپنے آپ کو ذاتِ واجب کے اوصاف سے متصف کرنا چاہتی ہے۔ لیکن عقل کا ذاتِ واجب وہی ہو سکتا ہے جس کی تشکیل انسانی اوصاف کے مطابق ہوئی ہو۔ حالاں کہ مذہب کی تعلیم یہ ہے کہ انسان کی تخلیق ذاتِ واجب کے اخلاق کے مطابق ہوئی ہے اور الٰہی روح اس میں پھونکی گئی ہے جو اس کی خودی کا جوہر ہے۔

وحدتِ وجود کی رو سے ذاتِ باری، کائنات اور انسان میں جاری و ساری ہے۔ سارے عالم میں اصولِ وحدت کارفرما ہے۔ موضوع اور معروض کا فرق فریبِ نظر ہے۔ فطرت مظاہر کا ایک نظام ہے جو ان گنت اعتبارات کے بندھنوں میں بندھا ہوا ہے۔ ان اعتبارات کی تہہ میں ایک ہی ارادہ کارفرما ہے اور ایک ہی اصول کی تاثیر نمایاں ہے۔ اگر ذاتِ واجب تعالا اور عالم ایک ہیں تو ذات اور صفات کا فرق بے معنی ہے۔ یہ فرق محض ظنّی ہے جس میں کوئی حقیقت نہیں۔ ذاتِ الٰہی کے مختلف تعینات کائنات سے عبارت ہیں لیکن وہ خود غیر معیّن ہے۔ معروضی طور پر عالم غیر حقیقی ہے۔ صرف وجود، ذاتِ باری کا ہے۔ کثرت و تعدّد اس کی شانیں ہیں۔ لاموجود الّا اللہ کے اصول کے مطابق خدا ہر چیز میں موجود ہے۔ اس لیے چشمِ نگراں کو سرمۂ امتیاز لگانا اچھا نہیں۔ اصل وجود، ذاتِ واجب تعالا کے لیے مسلّم

ہو چکا تو عالم کی حیثیت سوائے اضافی اور اعتباری وجود کے کیا رہ جاتی ہے؟ موجوداتِ عالم حقیقت کی رو سے حق تعالا کے عین ہیں اور مجازی اور اضافی حیثیت سے غیر حق ہیں۔ حق تعالا کا وجود عالم میں اسی طرح مستور ہے جس طرح صورتِ نوعیہ اپنے افراد میں۔ ہر صفت میں ذات کا موجود رہنا لازمی ہے، بغیر وجودِ ذات کے صفات کا ظہور محال ہے۔ صفات اور افعال اور آثار عینِ ذات ہیں۔ مراتبِ کونیہ ذاتِ واجب تعالا کے مظاہر اور اعراض ہیں:

دما دم رواں ہے یمِ زندگی
ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود
کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دود
یہ ثابت بھی ہے اور سیّار بھی
عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر
مگر ہے کہیں بے چگوں بے نظیر

ہمہ اوستی فلسفے میں زندگی کا کمال یہ تصوّر کیا جاتا ہے کہ انسان اپنی انائے مقید کو حق تعالا کی انائے مطلق میں فنا کر دے اور حقیقت سے علاحدگی کا احساس باقی نہ رہے۔ چنانچہ جب بایزید بسطامی نے کہا "سبحانی ما اعظم شانی" اور منصور حلاج پکار اٹھا "انا الحق" تو ان کی مراد یہ تھی کہ ان کی خودی ذاتِ باری میں ضم ہوگئی۔ لیکن اقبال کے نزدیک ان کی مراد یہ نہ تھی جو عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ حلاج کے انا الحق کے متعلق اس نے لکھا ہے کہ یہ دراصل اس زمانے کے ظاہر پرست متکلموں کو چیلنج تھا۔ جو خدا کی ماورائیت کا بہت ادنا قسم کا تصوّر رکھتے تھے، گویا کہ وہ ایک مطلق العنان حکمراں ہے جو آسمان پر بیٹھ کر دنیا کا انتظام درست کرتا ہے۔ انا الحق کی صحیح توجیہ یہ ہے کہ یہ دعوائے انسانی خودی کی حقیقت اور استقلال کا ادعا تھا جب کہ وہ ذاتِ الٰہی کے ذریعے اپنی بقا کا سامان بہم پہنچاتی ہے۔ اور یہ اس میں فنا ہو کر ممکن نہیں بلکہ اس کی ذات سے اپنا علاحدہ وجود قائم رکھ کر[1] اس طرح خودی کی آزادی اور ذمہ داری کی نفی نہیں

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۹۱

ہوتی جو روحانی قدروں کا سرچشمہ ہے۔

انسان کے لیے یہ فطری ہے کہ وہ اپنے آپ کو ذاتِ الٰہی سے علاحدہ تصوّر کرے۔ اس کی جستجو میں انسان کی نارسائیاں ہی اس کے لیے سب سے بڑے محرک کا حکم رکھتی ہیں۔ فراق ایسی نعمت ہے جو وصال میں بھی باقی رہنی چاہیے۔ جُدائی عشق کی آئینہ دار اور عاشقوں کو سازگار ہے۔ اس کی برکت سے انسانی دل تابناک رہتا ہے۔ فراق کے نالہ و فغاں کے بغیر شخصیت کی بالیدگی ممکن نہیں۔ غمِ فراق ہی خودی کی بنیادوں کو مستحکم کرنے کا ذریعہ ہے اور اسی کے باعث فنا، بقا سے ہم دوش ہو جاتی ہے۔ غمِ جُدائی کی کسک وصال میں بھی برقرار رہنی چاہیے۔ یہ لطیف شاعرانہ انداز میں ماورائیت اور داخلیت کے تضاد کو دُور کرنے کی کوشش ہے۔ "گلشنِ رازِ جدید" (زبورِ عجم) میں اقبال نے اس مضمون کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے:

از خود را بُریدن فطرتِ ماست — تپیدن نا رسیدن فطرتِ ماست

نہ مارا در فراقِ او عیارے — نہ اورا بے وصالِ ما قرارے

نہ او بے ما نہ ما بے او چہ حال است — فراقِ ما فراق اندر وصال است

جُدائی خاک را بخشد نگاہے — دہد سرمایۂ کوہے بہ کاہے

جُدائی عشق را آئینہ دار است — جدائی عاشقاں را سازگار است

من و او چیست؟ اسرارِ الٰہی است — من و او بر دوامِ ما گواہی است

بخلوت ہم بجلوت نورِ ذات است — میانِ انجمن بودن حیات است

گہے خود را ز ما بیگانہ سازد — گہے مارا چو سازے می نوازد

گہے از سنگ تصویرش تراشیم — گہے نا دیدہ بر روے سجدہ پاشیم

گہے ہر پردۂ فطرت دریدم — جمالِ یار بے باکانہ دیدم

چہ سودا در سرِ ایں مشتِ خاک است — ازیں سودا درونش تابناک است

چہ خوش سودا کہ نالد از فراقش — و لیکن ہم بنالد از فراقش

فراقِ او چناں صاحب نظر کرد — کہ شامِ خویش ما بر خود سحر کرد

خودی را تنگ در آغوش کردن　　فنا را با بقا ہم دوش کردن
بہ بحرش گم شدن انجام ما نیست　　اگر او را تو در گیری فنا نیست

اسلامی مابعد الطبیعیات کا یہ بڑا اہم مسئلہ رہا ہے کہ آیا واجب تعالا کی ذاتِ معیّن انا کی حیثیت رکھتی ہے جو انسان اور کائنات سے ماورا ہے یا یہ کہ وہ عالم میں جاری وساری اور غیر معیّن ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ ذاتِ واجب تعالا کی ایغو کی تخلیقی توانائی میں افعال و تصوّرات ملے جلے ہیں جو مختلف وحدتوں کی شکل میں خارجی عالم میں ظاہر ہوتے ہیں۔ سارا عالم جواہرِ فردہ کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی تصوّر کی آزادی تک ذاتِ واجب تعالا ہی کی جلوہ گری ہے[۱] الٰہی انرجی کا ہر جوہرِ فرد، وجود کے پیمانے میں چاہے کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو ایک ایغو کے مثل ہے۔ ہستی حقیقت میں ایغو ہی سے عبارت ہے۔ انسانی وجود میں ایغو اپنا کمال حاصل کرتی ہے۔ ذاتِ واجب تعالا وجود کی اساسی ایغو ہے جو انسان کی رگِ گردن سے زیادہ قریب ہے۔ (نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ[۲])

حقیقت وہی ہے جو اپنے حقیقت ہونے کا شعور رکھتی ہو۔ حقیقت کا معیار اور اس کی درجہ بندی اس پر منحصر ہے کہ اس میں خودی کا شعور کس حد تک ہے۔ انا یا خودی کا اگرچہ یہ خاصّا ہے کہ وہ دوسرے انا رکھنے والے وجودوں سے تعلق رکھتی ہے لیکن اپنی باطنی کیفیت میں وہ بالکل تنہا ہے۔ اس کی اس تنہائی میں اس کی حقیقت پوشیدہ ہے۔ انسان میں کائنات کے دوسرے مظاہر کے بہ نسبت چوں کہ خودی زیادہ ترقی یافتہ شکل میں ہے، اس واسطے وہ الٰہی توانائی کے تخلیقی مظاہر میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ خدا کی تخلیقی صلاحیت میں صرف انسان اس کا شریک ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ آیۂ شریفہ فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ سے ظاہر ہے۔ اور جس میں خدا کے علاوہ دوسرے خالقوں کے امکان کی طرف اشارہ ملتا

[۱] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۸۶　[۲] ایضاً، ص ۶۸

ہے۔ لیکن انسانی روح کی تخلیقی آزادی کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا کہ وہ ذاتِ واجب کی عبدیت کے زمرے سے باہر نکل گئی۔ خالق اور مخلوق میں بے امتیاز وحدت کبھی بھی قایم نہیں ہو سکتی اور نہیں ہونی چاہیے۔ اسلام نے باطنیت کے اس نو افلاطونی فسوں کا موثر طور پر رد کیا اور اس طرح انسان کی اخلاقی زندگی کی بنیادوں کو مضبوط کیا۔ حضرت شیخ اکبر نے اپنے اس قول میں ذاتِ واجب کی عبدیت کو، جو انسان کا طرۂ امتیاز ہے، نہایت ہی بلیغ طور پر ظاہر کیا ہے: الربُّ ربٌّ وان تنزل والعبدُ عبدٌ وان ترقیٰ۔

ذاتِ باری تعالا کو سمجھنے میں عقل کو دُشواری اس واسطے پیش آتی ہے کہ وہ اس کو غیر متعین خیال کرتی ہے حالانکہ وہ یہ جانتی ہے کہ تعینات کا عالم اس کے بغیر وجود میں نہیں آسکتا۔ ذاتِ واجب تعالا قطعاً آزاد ہے کہ وہ غیر محدود طریقے پر اپنا تعین خود کرے۔ خود ایغو کے تصور سے ایک طرح کی تحدید عائد ہوتی ہے جو نقص پر دلالت کرتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر ذاتِ باری ایغو ہے تو اس کو غیر محدود اور لامتناہی کس طرح تصوّر کیا جاسکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ذاتِ باری کا تصوّر غیر محدود مکانیت کی حیثیت سے ممکن نہیں[1] روحانی امور میں وسعت کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی اور زمانی اور مکانی بے پایانی کو مطلق نہیں کہا جاسکتا۔ خود فطرت غیر محدود خلا میں واقع نہیں، جیسا کہ پہلے سائنس دانوں کا خیال تھا بلکہ وہ ایک دوسرے سے تعلق رکھنے والے حوادث کا سلسلہ ہے۔ ان حوادث کے تعلقات ہی سے زمان و مکاں کے تصوّرات پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ انسانی تصوّر نے اساسی ایغو کے عملِ تخلیق کی توجیہہ زمان و مکاں کے ذریعے کی ہے۔ زمان و مکاں اسی اساسی ایغو یا ذاتِ واجب کے امکان ہیں جو نہایت محدود طور پر ہمارے ریاضی والے زمان و مکاں کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ذاتِ

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۶۱

باری اور اس کے تخلیقی عمل کے ماورا کسی زمان و مکاں کا وجود ممکن نہیں، جو دوسری ذاتوں (ایغو) کے ساتھ اس کے تعلق کو معیّن کر سکے۔ چنانچہ ذاتِ واجب تعالا مکانی طور پر محدود نہیں جیسے انسانی ذات ان حدود سے محدود ہے جو دوسرے وجود اس پر عائد کرتے ہیں۔ ذاتِ واجب کی لامحدودیت کا انحصار اس کے تخلیقی عمل کے امکانات میں پوشیدہ ہے۔ جس کا اظہار خارجی عالم کی صورت میں ہوتا ہے۔ گویا ذاتِ باری کی لامحدودیت باطنی یا اندرونی ہے نہ کہ خارجی[۱]

انسان کا محدود ذہن فطرت یا عالم کو اپنے سے غیر، ایک علاحدہ خارجی وجود تصوّر کرتا ہے جس کا تھوڑا بہت علم وہ حاصل کر سکتا ہے۔ لیکن جس میں وہ تصرف نہیں کر سکتا یا اگر کر سکتا ہے تو بہت کم۔ یہی وجہ ہے کہ ہم تخلیق کو ایک قسم کے گذشتہ حادثے سے تعبیر کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک عالم ایک بنی بنائی چیز ہے جس کا اپنے بنانے والے سے کوئی تعلق باقی نہیں رہا۔ اس کا بنانے والا اب محض اس کا ایک تماشائی ہے۔ اس ضمن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ذاتِ واجب تعالا اور عالم کے درمیان مکانی بُعد موجود ہے۔ اور کیا یہ عالم اس کی ذات سے بالکل علاحدہ ایک چیز ہے؟ دراصل کائنات میں جو کچھ تخلیق ہوا ہے وہ اس طور پر نہیں ہوا کہ ہم کہہ سکیں کہ فلاں چیز پہلے بنائی گئی ہے اور فلاں چیز اس کے بعد بنائی گئی۔ ایسے تصوّر سے ذاتِ باری اور عالم ایک دوسرے سے بالکل علاحدہ وحدتیں بن جاتی ہیں، جو لامحدود مکانیت میں ایک دوسرے کے مدِّمقابل ہیں۔[۲] حقیقت یہ ہے کہ زمان و مکاں اور مادّہ، ذاتِ واجب تعالا کی تخلیقی انرجی کی توجیہہ ہے جو ذہن نے اختراع کی ہے۔ زماں، مکاں اور مادّہ آزاد حقائق نہیں ہیں جو تود بخود موجود ہوں، بلکہ حیاتِ الٰہی کے ظہور کی مختلف شانیں ہیں۔ مادّہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو ذاتِ باری سے علاحدہ وجود رکھتا ہو اور جس پر وہ اپنے افعال کے نقوش دور سے مرتسم کرتا ہو۔

[۱] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۶۱   [۲] ایضاً، ص ۶۲

مادّہ ایک مسلسل فعل کی حالت ہے جس کو انسانی ذہن ٹکڑوں میں علاحدہ علاحدہ اس لیے تقسیم کر دیتا ہے کہ اس کو سمجھنے میں سہولت ہو۔ عالم کا مسلسل وجود منحصر ہے حوادث کی مسلسل تخلیق پر۔ اگر ذاتِ واجب تعالا حوادث کی مسلسل تخلیق نہ کرتی رہے تو عالم بہ حیثیت عالم کے وجود نہیں رکھ سکتا[1]

حیاتِ مطلقہ یا انائے کامل کی وحدت پر اسلام نے بہت زور دیا ہے۔ انائے کامل کی صفت یہ ہے کہ وہ عالم سے مستغنی ہو، اِنَّ اللّٰہَ لَغَنِیٌّ عَنِ الْعَالَمِیْنَ۔ عالم یا فطرت، ذاتِ واجب تعالا کی صفات کی شان ہے لیکن وہ اس سے ماورا ہے۔ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُوْنَ۔ لوگ جس طرح اس کے صفات بیان کرتے ہیں وہ ان صفات سے کہیں بلند و برتر ہے۔ اس لیے کہ خود اسما اور صفات بھی اعتبارات ہیں۔ ذاتِ احدیت میں صفات و اعتبارات سے پورا پورا تجرد پایا جاتا ہے۔ اس کے وجود کو ہم عقلی بحث سے پہلے اپنے قلب میں محسوس کرتے ہیں اقبال وحدتِ وجود کے بجائے وحدتِ وجوب کا قائل معلوم ہوتا ہے۔ ذاتِ باری تعالا کا وجود بطورِ انائے کامل، کرمئین اور ماورا ہے۔ بقول اقبال ذاتِ حق کے ساتھ جب خلوت نصیب ہو تو انسان کو چاہیے کہ اس کے حضور میں اپنی خودی کو گم نہ ہونے دے اور اس کے بحرِ نور میں غرق نہ ہو جائے:

چناں با ذاتِ حق خلوت گزینی — ترا او بیند و او را تو بینی
بخود محکم گزار اندر حضورش — مشو ناپید اندر بحرِ نورش
چناں در جلوہ گاہِ یار می سوز — عیاں خود را نہاں او را برافروز!

آیۂ کریمہ وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ۔ ("بہت سے چہرے اس دن تر و تازہ ہوں گے اور اپنے رب کی طرف دیکھ رہے ہوں گے") سے اقبال کے اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ ذاتِ واجب اور انسانی خودی دونوں

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۶۲

اپنی اپنی جگہ معین ہیں۔

دوسری جگہ اسی قسم کے خیالوں کو ادا کیا ہے کہ انسان کا انجام یہ نہیں ہے کہ وہ ذاتِ واجب کے سمندر میں غرق ہو جائے بلکہ خود ذاتِ الٰہی کو اپنے میں جذب کرلے تاکہ کبھی فنا نہ ہو۔ انسان کی محدود ایغو، ذاتِ باری کی ایغو میں ضم نہیں ہوسکتی۔ اس کا اعلا ترین مرتبہ یہ ہے کہ وہ اپنی علاحدگی کو برقرار رکھتے ہوئے اور اس کو دوبدو دیکھتے ہوئے اس کو اپنے میں جذب کرلے:

به بحرش گم شدن انجامِ ما نیست
اگر او را تو در گیری فنا نیست

فنا کا اگر یہ مطلب ہے کہ انسان اپنی صفاتِ مذمومہ کو مٹا کر صفاتِ کمالیہ میں اپنی خودی کو جذب کرنے کی کوشش کرے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔ ہجویری اور بعض دوسرے صوفیا کا یہی مسلک تھا لیکن ان میں سے اکثر نوافلاطونی اور ویدانتی اثر کے تحت خودی کو فنا کرنے کے قائل تھے۔ اقبال کے نزدیک انسانی انا اس قطرۂ شبنم کے مثل ہے جس کو بحرِ پُرآشوب میں مل جانے کی دعوت دی گئی تھی اور جس کا اس نے ان لفظوں میں جواب دیا تھا:

من عیشِ ہم آغوشیِ دریا نہ خریدم
آں بادہ کہ از خویش رباید نہ چشیدم
از خود نہ رمیدم
ز آفاق بریدم
بر لالہ چکیدم

دُنیا کے مختلف مذاہب کے لٹریچر میں ذاتِ باری کو نور یا روشنی سے تشبیہہ دی گئی ہے۔ قرآن میں بھی یہ تشبیہہ موجود ہے لیکن ایک خاص انداز میں جس سے اس کی تعلیم کی حقیقی روح ظاہر ہوتی ہے۔ یہ روشنی حق اور حسن دونوں کا عین ہے جس سے شرحِ صدر بھی ہوتا ہے اور تزکیہ جذبہ بھی۔ اس کی چمک دمک عقل اور

وجدان دونوں کو پسند ہے، اس واسطے کہ وہ اپنی اصلی صورت میں اس سے ہم آغوش ہو جاتے ہیں۔ وہ اس میں اپنے کو پاتے اور پہچانتے ہیں۔ عام طور پر جب ذاتِ واجب تعالا کو نور یا روشنی کہا جاتا ہے تو ذہن میں مبہم اور غیر معین تصور پیدا ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے قرآن ذاتِ باری تعالا کے تعین کو اس تشبیہہ کے ذریعے اور زیادہ اجاگر کرتا ہے۔ آیۂ شریفہ میں ہے:

اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ؕ مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ ؕ اَلْمِصْبَاحُ فِىْ زُجَاجَةٍ ؕ اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُّوْقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبٰرَكَةٍ زَيْتُوْنَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَّلَا غَرْبِيَّةٍ ۔ ("اللہ روشنی ہے آسمانوں کی اور زمین کی۔ اس روشنی کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق میں ایک چراغ ہو۔ وہ چراغ دھرا ہوا ایک شیشے میں، وہ شیشہ ہے جیسے ایک تارا چمکتا ہوا، اس میں ایک برکت کے درخت کا تیل جلتا ہے۔ وہ زیتون ہے نہ مشرق کی طرف ہے اور نہ مغرب کی طرف۔")

اس آیۂ شریفہ کے شروع میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذاتِ واجب تعالا کا تعین و تفرد مطلوب نہیں لیکن بعد میں نہایت لطیف طور پر تعین پیدا کر دیا گیا ہے۔ بقول اقبال نور یا روشنی کے استعارے سے ذاتِ باری کا ہر چیز میں نفوذ مُراد نہیں بلکہ اس کی مطلقیت کو اُجاگر کرنا مطلوب ہے۔ جدید طبیعیات کی رو سے نور کی رفتار میں اضافہ ممکن نہیں۔ ہر دیکھنے والے کے لیے روشنی یکساں ہے، چاہے خود ناظر کی اپنی حرکت کی رفتار کچھ بھی ہو۔[1]

غرض کہ اس عالمِ تغیر میں نور یا روشنی ذاتِ مطلق سے قریب ترین شے ہے جو انسانی ذہن میں آسکتی ہے۔

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۶۰

توحید

ہمہ اوستی فلسفے کے ماننے والے کہتے ہیں کہ عالم میں اصولِ وحدت کارفرما ہے۔ جو کچھ موجود ہے وہ ذاتِ الٰہی سے جُدا نہیں۔ لیکن ذہن و شعور کے معمولی تجربے میں ہمارے سامنے وحدت کے بجائے کثرت و تعدّد نظر آتے ہیں جن کی حقیقت سے فہم و عقل انکار نہیں کرسکتی۔ پھر اگر سب کچھ ایک وحدت کے رشتے میں منسلک ہے تو اس کا علم انسان کو کس طور پر ہوسکتا ہے۔ خاص کر خارجی عالم کا علم تو اسی وقت ممکن ہے جب کہ ذہن واضح طور پر اس کو علاحدہ علاحدہ شکلوں میں متصوّر کرے۔ ہماری دُنیا افراد اور اجزا کی دنیا ہے، جنھیں ہم براہِ راست محسوس کرتے ہیں۔ اگر وحدتِ وجود صحیح ہے تو خُدا اور انسان میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ یہ بات تو سمجھ میں آتی ہے کہ انسانی وجود کی اہمیت وجودِ الٰہی سے وابستگی کی بدولت ہے لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ذاتِ الٰہی کا وجود انسان پر منحصر ٹھہرے۔ ذاتِ باری تعالا اس وقت بھی موجود تھی جب کہ کائنات اور انسان موجود نہ تھے۔ خُدا اور انسان کی مکمّل وحدت میں اخلاقی ذمہ داری اور خیر و شر کی تمیز کس طرح برقرار رہ سکتی ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے کائنات اور انسان کا وجود ذاتِ واجب سے علاحدہ ہے ورنہ تخلقوا باخلاق اللہ کا کیا مطلب ہوگا جس کا اشارہ صاف طور پر انسانی ارتقا کی جانب ہے جس کی کوئی حد نہیں۔ ذاتِ خداوندی جب انسانی خودی سے علاحدہ ہو تو اسی وقت انسان کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ اپنی زندگی اور کائنات کے تغیرات میں قدروں کا تعین کرے، جن کے بغیر اخلاقی تراج لازمی ہے۔ جب ذاتِ واجب تعالا کو کائنات اور انسانی وجود میں جاری و ساری مانا جائے، تو اشیا کا امتیاز باقی نہیں رہتا۔ جب ہر چیز میں خُدا کا جلوہ موجود ہے تو کوئی چیز بھی بُری نہیں ہوسکتی۔ اگر اس مسلک کو من و عن تسلیم کیا جائے تو انفرادیت بے امتیازانہ کُل میں جذب ہوجاتی ہے اور حقائقِ اشیا باطل ٹھہرتے ہیں اور اخلاق و اقدار

کا نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ یونان کے رواقی (اسٹوئکس) فلسفیوں نے جو مادیت کو مانتے تھے، ہمہ اوستی تصوّر کو اپنایا تھا، انھوں نے مذہبی احساس کو باقی رکھتے ہوئے توحید کی تعقلی تعبیر و توجیہہ کی اور خدا کے ماورائی اور تنزیہی وجود کے بجائے ہمہ اوستی تصور پیش کیا۔ اس طرح خدا کے جذباتی اور ماورائی عقیدے کے بجائے ہمہ اوستی تعقل نے لاادریت کے لیے راستہ صاف کر دیا۔

لیکن ذاتِ واجب تعالا کو کائنات اور حیات سے ماورا ماننے میں یہ بڑا خطرہ ہے کہ اس کی حیثیت ایک بے تعلق تماشائی کی سی ہو جاتی ہے جو آسمان پر بیٹھ کر حکومت کرتا ہے۔ اسی خطرے کا اظہار اس شعر میں کیا گیا ہے :

بٹھا کے عرش پہ رکھا ہے تو نے اے واعظ
خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے

مذہب اور سائنٹفک تحقیق کے طریقے چاہے ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں لیکن دونوں کے مدِّ نظر ایک ہی مقصد ہے۔ دونوں اصل حقیقت کا کھوج لگانا چاہتے ہیں۔ سائنس میں حقیقت کے خارجی مظاہر کا جائزہ لیا جاتا ہے اور مذہب حقیقت کی اندرونی ماہیت کا سُراغ لگاتا ہے۔ عالمِ روحانی کا محقق ایک تجربے سے دوسرے تجربے کی طرف بڑھتا ہے اور اپنے تجربوں کے مختلف عناصر کو ملا کر اپنے نقطۂ نظر کی تشکیل کرتا ہے۔ عالمِ روحانی میں انائے مطلق کی تلاش کا مقصد یہ نہیں کہ انفرادیت کو حد بندی سے آزادی حاصل ہو بلکہ اس کی اور زیادہ تحدید و تعریف کی جائے[۱]۔ مذہب اس کامل انا کی تلاش میں سرگرداں ہے جس کی مشیت سے کائنات اور حیات وجود میں آئے اور جس کی توانائی کی جلوہ گری آج ہمیں فطرت کی بے پناہ قوتوں، ارتقا کے مسلسل اور کبھی نہ رُکنے والے عمل اور حوادث کی متواتر تخلیق میں نظر آرہی ہے۔ اس اساسی انا یا ذاتِ واجب تعالا کی مشیت کا یقین ہماری ایمانی ضرورتوں کو اسی طرح پورا کرتا ہے جس طرح ہماری مادّی ضرورتوں کو فطرت پورا کرتی ہے۔ فطرت کا سلسلۂ اسباب و علل جو مظاہر کو ایک دوسرے سے پیوست و متحد کرتا ہے اسی مشیت

ایزدی کی کارفرمائی کا نتیجہ ہے۔ ان مظاہر کے اعتبارات میں ایک ہی ارادے کی تاثیر نظر آتی ہے، ان میں تضاد نہیں۔ یہ مظاہر ایک دوسرے سے اپنا تعلق برقرار رکھتے ہیں: هُوَ الَّذِیْٓ اَحْسَنَ كُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهٗ. ("ذاتِ باری وہی ہے جس نے ہر چیز کو خوب بنایا") صُنْعَ اللّٰهِ الَّذِیْٓ اَتْقَنَ كُلَّ شَیْءٍ ("یہ بھی اللہ کی صنعتِ کاملہ ہے جس نے ہر چیز کو خوب پختہ طور پر بنایا") مَا تَرٰی فِیْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفٰوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرٰی مِنْ فُطُوْرٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَیْنِ یَنْقَلِبْ اِلَیْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَّهُوَ حَسِیْرٌ ("خدا کی آفرینش میں تجھے کچھ بھی نقص نظر نہیں آئے گا۔ ذرا آنکھ اٹھا کر دیکھ کیا تجھے کوئی نقص نظر آتا ہے۔ پھر آنکھ اٹھا کر دیکھ اور بار بار دیکھ۔ تیری نظر تھک کر ناکام ہو کر واپس لوٹ آئے گی۔")

ذاتِ الٰہی اگر زندگی اور کائنات سے علاحدہ نہیں تو وہ اس تغیّر و تعدد کی کس طور حریف ہو سکتی ہے جو فطرت اور انسان کے ساتھ وابستہ ہے۔ کائنات اور زندگی کے اظہار کی صورتیں کس قدر مختلف ہیں۔ اس اختلاف و تنوّع کے بغیر ان کا وجود مبہم اور غیر معیّن رہے گا۔ انسانیت ایک ہے۔ لیکن نسلوں کا فرق کس قدر واضح ہے۔ ہر فرد دوسرے فرد سے مختلف ہے۔ ہر درخت اور ہر پتّے میں اختلاف و تنوّع رونما ہے۔ اگر اس اختلاف کی تہہ میں وحدت کارفرما ہے تو اس کے اظہار کی کیا ضرورت تھی؟ اس سوال کا جواب بہت الجھا ہوا ہے۔ اس کے جتنے جواب دیے گئے ہیں وہ پیچیدہ حقیقت کو سادہ بنانے کی کوششیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ پوری طرح کبھی بھی حقیقت پر حاوی نہیں ہو سکتے۔ ذاتِ باری کی کوئی صورت مشخص نہیں۔ لیکن عالم میں سوائے صورتوں کے کچھ نہیں۔ ان کے بغیر ذہن، اشیا اور ان کے خواص کا ادراک نہیں کر سکتا۔ کائنات کے مظاہر کی کثرت اس قدر عیاں ہے کہ اس کے ثبوت کی ضرورت نہیں۔ اس کثرت کا اظہار مختلف صورتوں ہی کے ذریعے ممکن ہے، لیکن بے صورت ہونا دراصل تعیّن کا تضاد نہیں بلکہ ذاتِ باری

کی آزادی اور فعلیتِ مطلقہ کا اثبات ہے کہ وہ جس طرح چاہے صورت پذیری کے عمل کو عالم میں نافذ کرے۔ ذاتِ واجب تعالیٰ فطری مظاہر کے اختلاف اور انسانی اعمال کے تنوّع میں متحد کرنے والا نقطہ ہے۔ لیکن یہ نقطہ محض ریاضی کی تجرید نہیں بلکہ فعلیتِ مطلقہ ہے، جو عالم کے تنوع اور تعدّد میں اپنی قدرتِ کاملہ سے ہم آہنگی اور ربط پیدا کرتی ہے۔ فعلیتِ مطلقہ کے اوصاف میں ایک یہ صفت ہے کہ وہ عالم کے تنوّع اور کثرت میں توازن و تعلق برقرار رکھتی ہے، تاکہ پراگندگی و انتشار پیدا نہ ہو۔ انسان میں یہی مرکزی نقطہ خودی یا تحققِ ذات کی صورت اختیار کرتا ہے جس کے واسطے سے فرد، کائنات اور ذاتِ واجب سے وابستگی اور تعلق کے رشتے کو مضبوط کرتا ہے۔ اسی کی بدولت فعلیتِ مطلقہ اور اعمالِ فطرت کو انسان اپنی ذات میں مرکوز کرنے پر قدرت حاصل کرتا ہے۔ تحققِ ذات کے باوجود خودی تغیر و تبدّل سے آزاد نہیں ہوسکتی۔ اسی باعث خودی اپنے استحکام کے لیے ذاتِ الٰہی کی محتاج ہے جو غیر محدود، بے تغیّر اور نقص و زوال سے بالاتر ہے۔ خودی ذاتِ باری تعالیٰ کا قرب و اتّصال حاصل کرنے کی جد و جہد کرتی ہے تاکہ اس کی صفاتِ عالیہ کو اپنے میں جہاں تک ہوسکے پیدا کرے، لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ خودی اپنے آپ کو ذاتِ الٰہی میں گُم کردے۔ اس کا تفرّد و تحقق اس کی اصلی متاع ہے۔ وہ ذاتِ واجب سے قرب و اتّصال حاصل کرسکتی ہے نہ کہ اتحاد و حلول، جیسا کہ بعض صوفیا کا خیال تھا:

نہ من را می شناسم من نہ او را
ولے دانم کہ من اندر بر اوست

"من اندر بر اوست" میں یہ اشارہ ہے کہ قرب و تعلق کے باوجود انسانی خودی کا تفرّد فنا نہیں ہوا اور نہ ہونا چاہیے۔ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ میں بھی قرب و تعلق ہی پر زور دینا مقصود ہے نہ کہ فنائیت پر۔

انسان اپنے میں صفاتِ الٰہیہ پیدا کرنے میں جتنا کامیاب ہوگا اسی قدر

وہ اپنی ذات کا تحقق و تفرد مکمل کرے گا اور الٰہی صفات سے وہ جتنا دور ہوگا اتنی ہی اس کی خودی ناقص رہے گی۔ تخلقوا باخلاق اللہ کے بموجب انسانی خودی کا اعلاترین نصب العین یہی ہے کہ انسان، خدائی صفات سے متصف ہو جائے، نہ یہ کہ وہ ذاتِ الٰہی میں فنا ہو جائے۔ اقبال اس فنائیت کے نظریے کا مخالف ہے۔ اس کے نزدیک وصل میں بھی فراق کی کیفیت باقی رہنی ضروری ہے۔ اس نکتے کو اہلِ نظر ہی سمجھ سکتے ہیں۔ اس نے ایک شاعرانہ تشبیہ سے اپنا مطلب ادا کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ موتی اگرچہ آغوشِ بحر میں گم ہوتا ہے لیکن 'آبِ بحر' اور 'آبِ گہر' میں بڑا فرق ہے:

وصالِ ما وصال اندر فراق است — کشودِ ایں گرہ غیر از نظر نیست

گہر گم کردۂ آغوشِ دریا ست — ولیکن آبِ بحر آبِ گہر نیست

دوسری جگہ کہا ہے کہ میرے اور اس کے درمیان ربط ایسا ہے جیسا دیدہ و نظر میں ہوتا ہے۔ میں اس سے دور ہونے کے باوجود اس کے قریب ہوں۔ وہ ذاتِ الوہیت میں ضم نہیں ہونا چاہتا بلکہ اس کا قرب چاہتا ہے کہ بندگی میں یہی زیب دیتا ہے:

میانۂ من و او ربطِ دیدہ و نظر است

کہ در نہایتِ دوری ہمیشہ با اویم

ذاتِ واجب تعالا نہ قطعی طور پر عالم میں جاری و ساری ہے اور نہ پوری طرح ماورا ہے۔ وہ ایک حد تک جاری و ساری بھی ہے اور ایک حد تک ماورا بھی۔ ماورائیت سے یہ احساس پیدا ہوتا ہے کہ انسان جس ذات کے صفاتِ کمالیہ حاصل کرنا چاہتا ہے وہ خود اس سے بلند ہے۔ انسان کی روحانی اور اخلاقی زندگی کا مقصد و منتہا یہ ہے کہ وہ ذاتِ واجب تعالا سے قریب تر ہو جائے اور اس کی صفاتِ کمالیہ کو اپنے اندر پیدا کرنے کی جد و جہد کرے۔ دُنیا میں قدروں کا وجود ذاتِ واجب تعالا سے وابستہ ہے۔ بغیر اس کے کوئی اخلاقی نظام مستحکم بنیادوں پر نہیں قایم ہو سکتا۔ اسی کی بدولت ہم موجودہ واقعات سے پرے اقدار و کمالات کی تلاش کرتے ہیں۔

اضافات و اعتبارات کے پیچھے ذاتِ مطلق کا تصوّر کرتے ہیں، جو کائنات کے نظام کی محرک ہے اور جسے ہم کبھی عدل کا نام دیتے ہیں اور کبھی حُسن کا اور کبھی خیر کا۔ یہ ذاتِ مطلق اپنے غیر محدود تنوّع کے ذریعے اپنے آپ کو کائنات میں ظاہر کرتی ہے۔ ہم اس کی ذات کا پورا علم کبھی بھی حاصل نہیں کر سکتے۔ وَلَا یُحِیْطُوْنَ بِهٖ عِلْماً۔ ہماری خلقت کا نقص ہمیں حقیقتِ مطلقہ تک کبھی بھی نہیں پہنچنے دیتا جو عینِ کمال ہے۔ پورا پورا علم تو اسی وقت ممکن ہے جب کہ ہمارا ذہن کُل حقیقت پر حاوی ہو سکے۔ مظاہر کے پیچھے اگر ہم اس محرک کو محسوس کریں جو اظہار چاہتا ہے اور جس کا ظہور کائنات کے مسلسل حوادث کی شکل میں رونما ہوتا ہے تو ہم مطلق کا احساس کر سکتے ہیں۔ علم ممکن نہیں، ہاں تاثر و احساس ممکن ہے۔ وَمَآ اُوْتِیْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِیْلاً۔ یہ ایک طرح کا ہمارا قلبی اور روحانی تجربہ ہے کہ ذاتِ واجب تعالیٰ کائنات میں باشعور موجود و موثّر ہے۔ وہ مثل ایک آئینے کے ہے جس میں ہم میں سے ہر شخص اپنا عکس دیکھ سکتا ہے۔ وہ زماں سے بالاتر ہے اس واسطے کہ وہ ماہیتِ اشیا کی اندرونی حقیقت ہے۔ عالم کی حقیقت بس اتنی ہے کہ اس کے ذریعے صفاتِ الٰہیہ کا ظہور ہوتا ہے۔ خُدا کی ذات میں جن اقدار و کمالات کو ہم منسوب کرتے ہیں وہ وہی ہیں جنھیں ہم بالقوۃ اپنے اندر محسوس کرتے ہیں، گو وہ فعلیت میں نہ آئے ہوں خُدا کے کمالات بالقوۃ غیر محدود ہیں۔ انسان اپنے آپ کو ناقص اور نامکمل محسوس کرتا ہے اور کمالاتِ الٰہیہ کو اپنی ذات میں پیدا کرنے کی جدوجہد کرتا ہے، جو اس کے روحانی اور اخلاقی نظام کی اساس ہے۔ سوال یہ ہے کہ وہ اس روحانی احساس اور اخلاقی نظام کو "ماورائیت" کے عقیدے سے زیادہ مستحکم کر سکتا ہے یا "داخلیت اور سرایت" کے عقیدے سے؟

انسان کی اخلاقی زندگی کی بنا مختلف قدروں پر قایم ہے۔ قدر انسان سے بالکل آزاد اور ماورا ہونی چاہیے۔ جو اس کو قابلِ قدر تصوّر کرتا ہے۔ قدر اسی وقت

ذہن کو تشفّی دے سکتی ہے جب کہ وہ انسانی تخلیق سے بالاتر ہو اور جس کے حصول کی خواہش اس کے لیے عمل کی محرک ہو۔ زندگی اور مادّہ تغیر پذیر ہیں لیکن قدریں مستقل اور ناقابلِ تغیر ہیں۔ زمانی اور مکانی سیلان میں قدریں ابدی اور مستقل اشیا کے طور پر قایم رہتی ہیں۔ جب تک مذہبی حس اور تجربے میں مطلق قدروں کی ابدیت نہ ہو اس وقت تک اخلاق میں کبھی بھی خلوص نہیں پیدا ہوگا۔ بلکہ مذہب و اخلاق بھی سیاست کی طرح ہنگامی مفاد پر مبنی قرار پائیں گے۔ زندگی اور کائنات میں دائمی طور پر "ہونے کی" کیفیت کارفرما ہے، اور قدروں کا وجود ذاتِ واجب تعالا سے وابستگی کے باعث ابدی اور ازلی ہے۔ ہم فطرت کا سُراغ جو تغیّر پذیر مظاہر سے عبارت ہے، طبیعی قوانین سے چلاتے ہیں۔ نفسِ انسانی کا پتا ہمیں نفسیات سے ملتا ہے۔ لیکن ذاتِ باری جو اقدار و کمالات کا مجموعہ ہے صرف مذہبی حس یا تجربے ہی کے ذریعے ہمیں محسوس ہو سکتی ہے۔ اگرچہ زندگی کا ارتقا مادّی احساس کے تحت ہوتا ہے لیکن وہ عالمِ اقدار یا ذاتِ باری کے تصوّر سے اپنی تکمیل کا سامان بہم پہنچاتی ہے۔ مطلق قدروں کا احساس صرف مذہب اور فن ہی سے ممکن ہے جو اصلی حقیقت کا پتا چلا سکتے ہیں۔ مذہب کا کام صرف یہ نہیں کہ اخلاقی قدروں کا تحفّظ کرے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ان میں اضافہ کرے تاکہ زندگی کا ارتقا جاری رہے۔

ذاتِ واجب تعالا کی ایک شان یہ ہے کہ وہ اضافات و تعینات سے مبرّا اور کافی بالذّات، عالم سے ماورا ہستی ہے۔ وہ فطرت کا مطلوب و مدّعا ہے۔ فطرت کی قوّت اور ہم آہنگی، الٰہی جوہر سے پیدا ہوتی ہے۔ توحید کے اس تصوّر کی خصوصیت اسقاطِ اضافات ہے۔ دوسری شان یہ ہے کہ وہ عالم کی مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہے، اگرچہ یہ سب صورتیں ذاتِ واجب تعالا نہیں کہی جا سکتیں۔ یہ توحیدِ وجودی اور توحیدِ شہودی کی مختلف شانیں ہیں۔ الٰہی توانائی (انرجی) کے تعیناتِ حقیقی ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ جس ذات (بقول اقبالؔ انا) سے وہ ظہور پذیر ہوتے ہیں وہ بھی حقیقی ہو۔ اگرچہ ذاتِ مطلق پہ ذہنی تعینات عائد نہیں

ہوتے لیکن وہ خود اپنا تعین کرتی ہے جس کا اظہار اس کی تخلیق اور مسلسل فعلیت میں ہوتا ہے۔ غیر متناہی اور قادرِ مطلق، آزاد ہے کہ چاہے تو اپنے اوپر تعیّن عائد کرے اور چاہے تو نہ کرے۔ انسان بھی جب اپنی شخصیت میں اس قسم کے تجربے سے گزرتا ہے تو وہ اپنے آپ کو ناقابلِ تغیّر محسوس کرنے لگتا ہے اور فطرت کی تحدید و تعینات سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ اسی حقیقت کا اظہار منصور حلاج کے انا الحق کے دعوے اور اسی قسم کے دوسروں کے دعووں میں کیا جا چکا ہے۔ اس قسم کا احساس انسانی روح کا حرکی عنصر ہے۔ اسی میں اس کی اصلی آزادی پوشیدہ ہے۔ اسی کی بدولت وہ اپنے حوالی سے غیر متاثر رہ کر اپنے وجود کی باز آفرینی کرتا اور صداقت کے نئے سانچے بناتا ہے جس میں حقیقت ڈھالی جاتی ہے۔ ذہن کی اس قابلیت سے وجود کی حقیقت میں تنوّع پیدا ہوتا ہے اور خودی ذاتِ مطلق کی آزادی اور اختیار میں حصّہ دار بن جاتی ہے۔

ذاتِ باری کی ماورائیت اور اس کا انفس و آفاق میں سرایت کرنا ایک دوسرے کے نقیض نہیں ہیں بلکہ روحانی تجربے کا اصل اصول یہ تسلیم کرتا ہے کہ ذاتِ واجب تعالیٰ کائنات میں سرایت کیے ہوئے بھی ہے اور اس سے ماورا بھی۔ شیون و صفات کی کثرت سے ذات کی وحدت میں خلل نہیں پڑتا۔ ذاتِ باری اس معنی کر کے داخلی ہے کہ وہ خود انسانی خودی کا عین (آئیڈیل سلف) ہے اور ہم میں سے ہر ایک کے اندر بطور امکان موجود ہے۔ ماورا اس اعتبار سے ہے کہ وہ ہمارے تجربے، تخیّل اور خواہش سب سے پرے ہے۔ ہم جتنے زیادہ عین سے قریب ہوتے جاتے ہیں، عین ہم سے دُور ہٹتا جاتا ہے۔ ایک منزل و منتہا کی حیثیت سے ہماری اخلاقی زندگی ذاتِ باری کی جانب بڑھتی ہے اور اس طرح اپنے وجود کو بامعنی بناتی ہے۔ ہمیں وحدت میں کثرت کا تجربہ ہوتا ہے۔ شانِ احدیت میں کثرت کا صانع خدا ہے، جو وَرَاءَ الوَرا اور اپنی ذات میں بے ہمتا اور بے شریک ہے۔ لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ اور وَلَمْ یَکُنْ لَّهٗ کُفُوًا اَحَدٌ کی آیات اس

کی تنزیہی شان پر دلالت کرتی ہیں۔ وہ عالم کو عدم سے وجود میں لایا اور اسی نے بے صورت مادّے کو صورت بخشی۔ کائنات کے متنوع اجسام و اشکال، ذاتِ حق تعالیٰ کی شانِ احدیت کا ظہور ہیں۔ یہ ظہورِ کثرت باعتبار تجلّی و تمثیل کے اسما و مظاہرِ کونیہ میں صورت پذیر ہوا اور ہر شے نے اپنی اندرونی استعداد کے تقاضے کے مطابق اپنا وجود پایا۔ کثرت بھی اسی طرح ابدی اور ازلی ہے جس طرح وحدت۔ مطلق اور اضافی قطعی طور پر ایک دوسرے کے متضاد نہیں ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ مطلق میں کوئی اعتباری عنصر نہیں ہوتا اور اعتباری میں مطلق عنصر موجود نہیں رہ سکتا۔ اگر وحدت، وجود حقیقت ہے تو عالم اور افراد غیر حقیقی ہیں لیکن عقلِ سلیم ایسا ماننے کو تیار نہیں۔ ہمیں کثرت اور وحدت کا تضاد اس لیے بھی محسوس ہوتا ہے کہ ازلی اور لازمانی حقیقت پر اصطلاحات کا ہم اطلاق کرتے ہیں۔ ذاتِ مطلق چاہے ناقابلِ تصریح ہو لیکن قابلِ احساس ضرور ہے، جو روحانی تجربے کے ذریعے ممکن ہے۔ اس شعر میں اقبال کا احساس وفکر وحدتِ وجود کے بہت قریب آگیا ہے۔ لیکن یہاں بھی اس کی مُراد یہ ہے کہ زمین و آسماں بدون ظہورِ الٰہی کے وجود نہیں رکھتے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ عالم خارج میں موجود نہیں۔ موجود ہے اور اس کے مظاہر کو اللہ نے وجود بخشا ہے۔ وہ خود اپنی ذات سے موجود نہیں ہیں بلکہ خُدا نے انھیں تخلیق کیا ہے۔ اسلامی توحید یہی ہے، جس کی رُو سے خُدا خالق اور مقوم ہستی ہے۔ وہ تشخص اور تعین سے آزاد ہے، گو وہ پکارنے والے کی پکار سنتا اور جواب دیتا ہے۔ کائناتِ ہستی کا اثبات قرآن نے صراحت سے کیا ہے۔ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا ۚ اس آیت کی روشنی میں اقبال کے اِس شعر کا مطلب سمجھنا چاہیے:

زمین و آسمان و چار سو نیست
دریں عالم بجز اللہ ہو نیست

معتزلہ کا خیال تھا کہ وحدت، تکثّرِ صفات کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ اس واسطے انھوں نے صفاتِ الٰہیہ سے انکار کیا اور صرف ذاتِ واجب تعالیٰ کے اثبات پر

زور دیا۔ اگر صفات، ذات کے علاوہ کچھ حقیقت رکھتی ہیں تو کثرت کی طرف ذہن کو لے جانے والی ہیں اور اگر صفات ذات ہی ہیں تو ذات سے ان کے علاحدہ وجود ماننے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ذاتِ باری کا منطقی علم ناممکن ہے اس واسطے کہ علم کا تمام تر انحصار تعریف اور مقابلے پر ہے لیکن خُدا کی تمثیل کس چیز سے دی جائے؟ تعقّل سے واجب تعالا کی ماہیت کو نہیں سمجھا جا سکتا لیکن زندگی اس کے احساس سے محروم بھی نہیں کہی جا سکتی:

اسرارِ ازل جوئی بر خود نظرے واکن
یکتائی و بسیاری، پنہانی و پیدائی

کائناتِ ہستی کی ابتدا اور انتہا نامعلوم ہے۔ ان دونوں نامعلوم اور پُراسرار انتہاؤں کے درمیان انسانی تجربے کی دُنیا واقع ہے۔ فعلیتِ مطلقہ کی تدبیر و تاثیر سے مادّی زندگی اپنی پستیوں سے بلند ہو کر روح کی وادیوں میں قدم رکھتی ہے۔ زندگی کے اس ارتقائی سفر میں ذاتِ باری کا وجود منزل کا حکم رکھتا ہے۔ اقبال مرشدِ رومی کے قول کو اس طرح نقل کرتا ہے:

شعلۂ دل گیر زد، بر خس و خاشاکِ من
مرشدِ رومی کہ گفت، منزلِ ما کبریاست[1]

حقیقت میں ذاتِ واجب تعالا عالم سے علاحدہ نہیں ہے۔ خُدا عالم میں ہے اور اس سے ماورا بھی ہے، جس طرح ریاضی میں لامتناہی (انفینٹی) محدود اعداد میں موجود رہتا ہے لیکن ان اعداد سے ماورا ہوتا ہے۔ اسی طرح تجربے کی دُنیا سے خُدا بالکل الگ اور بے تعلق نہیں ہو سکتا۔ عالم کی اصلی اور اساسی

[1] مولانا رومؔ کا شعر ہے:

خود ز فلک برتریم، وز ملک افزوں تریم
زیں دو چرا نگذریم، منزلِ ما کبریاست

حقیقت ذاتِ باری تعالا ہے جو ماورا ہے۔ اس کی ماورائیت بیرونی طور پر نہیں بلکہ وہ جاری و ساری اور داخل ہونے کے باوجود ہے۔ اسی لیے اس کی کُنہ صرف اس علم سے ممکن ہے جس کی پرورش آغوشِ وجدان میں ہوئی ہو:

مشامِ تیز سے ملتا ہے صحرا میں نشاں اس کا
ظن و تخمیں سے ہاتھ آتا نہیں آہوے تاتاری

انسان کا جسم کروڑوں خلیوں سے بنتا ہے۔ ہر خلیہ اپنا فرض منصبی ادا کرتا ہے۔ انسانی انا ان سب خلیوں کو ایک عضوی کُل کی حیثیت عطا کرتا ہے۔ انسانی جسم کی ساخت جس قدر پیچیدہ ہے اسی قدر اس میں نظم و ربط پایا جاتا ہے، جس کی مثال کوئی دوسرا جاندار یا کوئی مشین نہیں پیش کر سکتی۔ اس کے جسم کی عمدہ ترتیب میں عدلِ الٰہی کی ایک جھلک نظر آتی ہے۔ باوجود خلیوں کی اس کثرت اور تنوّع کے انسان ایک وحدت ہے۔ جس کا شعور اس کو اپنے ذہن و روح کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ یہ وحدت ناقابلِ تقسیم ہے۔ اس میں شعور اور ارادے کی صفات بدرجۂ اتم پائی جاتی ہیں۔ عالمِ فطرت کو بھی اسی طرح قیاس کیجیے۔ اس کی پیچیدگی انسانی پیچیدگی سے کہیں زیادہ ہے لیکن جس قدر اس کی پیچیدگی زیادہ ہے اتنا ہی اس کا نظم و ربط اعلا درجے کا ہے۔ کائناتِ فطرت کی روح، ذاتِ واجب تعالا ہے جو انسانی روح سے کہیں زیادہ لطیف و بلند ہے۔ یہی جانِ عالم ہے جو عالم میں اتحاد و ہم آہنگی پیدا کرنے والا اصول ہے۔ اسی سے ہم استعانت کرتے ہیں اور وہی قدرِ حیات کی حیثیت سے ہماری رہبری کرتا ہے۔ ہماری جد و جہد کا منتہا یہ ہونا چاہیے کہ اس کی صفاتِ عالیہ کو اپنی ذات میں پیدا کریں۔ اخلاقِ الٰہیہ ہی پیدا کر کے انسانی ارتقا باطمعنی اور زندگی بامُراد ہو سکتی ہے۔ (تخلقوا باخلاق اللہ)

ماورائیت کے تصوّر میں انسان ذاتِ باری کو ایک منزل تصوّر کرتا ہے جس تک پہنچنا اس کی زندگی کا مقصود ہے۔ زندگی اس کی سمت میں اسی طرح بڑھتی ہے جیسے کوئی بھٹکا ہوا مسافر لق و دق بیابان میں روشنی کی طرف بڑھتا ہے۔

وَاَنَّ اِلٰی رَبِّكَ الْمُنْتَهٰی یہ آگے بڑھنے کی خواہش جو محرک ارتقا ہے، اسی طرح لامتناہی ہے جس طرح خود ذاتِ واجب تعالیٰ۔ اپنی دائمی نارسائی اور ناکامی میں انسان انعامِ حیات تلاش کرتا ہے۔ اسی کے باعث انسان کی یہ صلاحیت اُجاگر ہوتی ہے کہ وہ اپنی ذات کے تعینات پر سبقت لے جائے اور سرحدِ ادراک کے پرے پہنچنے کی سعی کرے۔ جب انسان اپنی ذات سے مافوق مقام پر پہنچنے کی سعی و جہد کرتا ہے تو ذاتِ باری کی تنزیہی ماورائیت لطیف احساس کی شکل میں اس کے دل پر منکشف ہوتی ہے۔ جس طرح انسان اپنی مادّی زندگی پر سبقت لے جانا چاہتا ہے اسی طرح ذاتِ الٰہی باوجود عالم میں محیط اور جاری و ساری ہونے کے ماورائیت کی شان میں جلوہ گری کرتی ہے جو اس کی شانِ احدیت ہے۔ ماورائیت ذاتِ باری کے لیے اسی طرح ضروری ہے جس طرح انسان کے لیے اپنی مادّی زندگی سے روحانی زندگی کی طرف بلند ہونا۔ تنزیہی اور ماورائی خُدا کی طرف انسان کی صفاتِ عالیہ ہی کے ذریعے بڑھنا ممکن ہے، جو خُدا نے اس میں ودیعت کی ہیں اور جنھیں ظاہر کرنے میں حکمتِ الٰہیہ انسانی روح کے کمالات کو بروئے کار لاتی ہے۔ روح، جسم کا باطن ہے اور وہ بہ مقابلے اس کے مطلق حیثیت رکھتی ہے۔ انسانی روح وجودِ مطلق کا مظہر ہے۔ انسانی خودی کی مکمل نشو و نما ذاتِ باری کے ماورائی تصوّر ہی کی بدولت ممکن ہے جو خودی کے لیے مشعلِ راہ کا حکم رکھتا ہے اور خود اس کی آلائشوں سے پاک و منزہ ہے۔ ذاتِ واجب کے ساتھ جب خودی اپنے آپ کو وابستہ کرتی ہے تو گویا وہ اپنے سامنے ایک معیّن مقصود رکھتی ہے جس کی طرف اسے قدم اُٹھانا اور بڑھنا ہے ورنہ اس کا سفر بے منزل ہوگا۔ (اِلٰی رَبِّكَ مُنْتَهٰهَا) اس مقصود و منتہا کے حصول کے لیے خودی اندرونی طور پر تزکیہ و ضبطِ نفس سیکھتی ہے تاکہ اپنے امکانات کو ظاہر کر سکے۔ ماورائیت اور داخلیت کے مطالب میں قطعی طور پر تعیّن پیدا کرنا بڑا دُشوار ہے۔ یہ مطالب دوسرے لطیف احساسوں کی طرح صرف مبہم طور پر ہی بیان کیے جا سکتے ہیں۔ ان پیچیدہ حقائق کو سادہ طور پر بیان کرنے کی کوشش بے سود

ہے۔ احساس رکھنے والا دل ان اشاروں کی اپنے احساس وشعور سے تصدیق کرتا ہے انسانی ادراک وعلم، ذات وصفات کی حقیقت پر کبھی بھی پوری طرح سے محیط نہیں ہوسکتا ذات باری کی جلوہ گری جب انفس و آفاق میں ہوتی ہے تو وہ ایک حقیقت حاضرہ ہوتی ہے اور نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ کی شان کا اس میں ظہور ہوتا ہے۔ اور جب وہ ماورائی حیثیت رکھتی ہے تو وہ بطور مقصود و منتہا کے ہوتی ہے جس کی طرف حیات کشاں کشاں بڑھتی ہے اور اپنی تکمیل و توسیع کا سامان بہم پہنچاتی ہے، اس لیے ذات باری کی ان دونوں شانوں میں تضاد و اختلاف نہیں۔ دونوں اپنی اپنی جگہ اہم اور ضروری ہیں۔ ایک دوسرے کی ضد ہونے کے بجائے دونوں ایک دوسرے کا تکملہ کرتی ہیں۔ جس طرح سائنس کے ماہروں کا عقیدہ ہے کہ فطرت کے عدم نظم کی تہہ میں نظم و ربط موجود ہے جس کی تلاش میں وہ سرگرداں رہتے ہیں، اسی طرح مذہب والوں کا یہ عقیدہ ہے کہ عالم فطرت کے مظاہر کے پیچھے ذات واجب تعالیٰ کارفرما ہے۔ اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ("اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔") وَهُوَ الَّذِيْ فِي السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّفِي الْاَرْضِ اِلٰهٌ ("اور اللہ وہ ہے جو کہ آسمانوں میں بھی اللہ اور زمین پر بھی اللہ ہے۔") اس عرفان کی بدولت انسان کو نہ صرف معرفت نفس حاصل ہوتی ہے بلکہ عالم محسوس کا صحیح ادراک بھی وہ ربانی حقیقت کو سمجھنے کے بعد ہی کرسکتا ہے ورنہ اس کا نقطۂ نظر یک طرفہ رہے گا۔ اللہ اس ذات مجمع الکمالات کا علم ہے جس کے وجود سے ہر شے موجود ہوئی اور جو اپنے وجود و بقا میں کسی دوسرے کا محتاج نہیں۔ اس کی ذات میں تعدد کو راہ نہیں لیکن باعتبار متعدد تجلّیات کے اس کے مراتب ہیں جو اس کے مظاہر و اعراض ہیں۔ سالک کا فرض ہے کہ ان مراتب کو پہچانے۔ بقول جامی:

ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد
گر فرقِ مراتب نہ کنی زندیقی

اقبال کا خیال ہے کہ قرآن میں 'خلق' کا لفظ اس تعلق کو ظاہر کرتا ہے جو

ذاتِ باری تعالیٰ کو عالمِ محسوسات کے ساتھ ہے اور لفظ 'امر' سے وہ نسبت مُراد ہے جو ذاتِ الوہیت کو انسانی انا کے ساتھ ہے۔ عالمِ محسوسات یا فطرت ذاتِ باری کی تخلیق ہے جس میں وہ سرایت کیے ہوئے ہے۔ خارجی عالم کی ہر شے میں اس کا جلوہ نظر آتا ہے۔ لیکن اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ ہر شے خُدا ہے۔ ہر شے میں خُدا کا ظہور ہونا ایک بات ہے اور ہر شے کا خُدا ہونا بالکل الگ بات ہے۔ فطرت کی تخلیق میں انسان کا ہاتھ نہیں، ہاں وہ اس میں اپنے ارادے سے تصرفات کرسکتا ہے۔ فطرت مجبور ہے۔ انسانی نفس کو خُدا نے آزاد پیدا کیا تاکہ وہ اپنے عمل اور اپنی زندگی کی تشکیل کا خود ذمّہ دار ہو۔ انسانی روح کی حد تک خُدا ماورا ہے۔ بغیر اس احساس کے مذہب و اخلاق کی کوئی قدر و قیمت باقی نہیں رہتی۔ "گلشنِ رازِ جدید" میں اقبال کہتا ہے:

اگر معروف و عارف ذاتِ پاک است
چہ سودا در سرِ ایں مشتِ خاک است

اگرچہ انسانی خودی اور کائنات اُسی سے ہیں لیکن اس کے مثل نہیں ہیں۔ وہ عالم کی طرح زمان و مکاں کا پابند نہیں۔ وہ انسان میں سرایت کیے ہوئے ہے، اس معنی میں کہ اس نے اپنی روح انسان میں پھونکی ہے۔ وہ انسان کی رُوح میں موجود ہے۔ وَ نَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ۔ خُدا اور نفسِ انسانی کا تعلق ایسا لطیف ہے کہ اسے محسوس کیا جاسکتا ہے۔ زبان اسے بیان نہیں کرسکتی۔ تعقل اس کی تعریف میں عاجز ہے۔ اس ضمن میں اقبال نے اپنی بحث کو مولانا رومؔ کے اس شعر پر ختم کردیا ہے:

اتصالِ بے تجلّی بے قیاس
ہست ربّ الناس را باجانِ ناس

بابا فغانی شیرازی نے بھی اس مضمون کو بڑے لطیف انداز میں بیان کیا ہے:

مشکل حکایتی است کہ ہر ذرّہ عینِ اوست
امّا نمی تواں کہ اشارت باو کنند

الوہیت، حق اور خلق دونوں پر جامع ہے۔ حق تنزیہی شان اور خلق تشبیہی شان ہے۔ الوہیت کے تحت مرتبۂ احدیت میں اسما و صفات موجود نہیں ہوتے بلکہ ذاتِ محض کا وجود ہوتا ہے۔ واحدیت میں شانِ احدیت سے پہلا تنزّل ہوتا ہے۔ اب وحدت میں کثرت شامل ہوجاتی ہے۔ رحمانیت اور ربوبیت اس شان کے تحت ہیں۔ حق کا ظہور جب الوہیت میں ہوتا ہے تو مرتبۂ کمال کے ساتھ ہوتا ہے، جب الوہیت خلق میں ظاہر ہوتی ہے تو تغیّر کے ساتھ۔ اس میں شبہہ نہیں کہ تغیّر اور حرکت نقائص ہیں۔ لیکن بقول اقبال تخلیقی انا کا کمال عدمِ حرکت میں نہیں بلکہ اس کی مسلسل فاعلیت میں پوشیدہ ہے۔ چونکہ ذاتِ واجب تعالا خود مکتفی اور کافی بالذّات ہے، اس واسطے وہ کسی مقصود کے حصول کے لیے حرکت نہیں کرسکتی۔ لیکن اس کی ذات میں جو بے شمار امکانات موجود ہیں انھیں ظاہر کرنے کے لیے دائمی تخلیق کرتی رہتی ہے[1]۔ اسی تخلیق سے اسما و صفات کا وجود ہے جو شانِ واحدیت ہے۔ الوہیت شانِ احدیت اور شانِ واحدیت دونوں پر حاوی ہے۔ الوہیت مطلق اور ماوراے حقیقت ہے جس سے کائنات کی لامتناہی توانائیاں (انرجیز) اپنا وجود مستعار لیتی ہیں[2]۔

ذاتِ واجب تعالا متصلِ عالم بھی ہے اور منفصلِ عالم بھی، وہ عالم میں داخل بھی ہے اور خارج بھی۔ اصل وجود حق سُبحانہٗ تعالا ہی کا مسلم ہے۔ عالم اور انسان کا وجود اضافی اور اعتباری حیثیت رکھتا ہے۔ انسانی فطرت کو اِدھر اُدھر بھٹکنے کے بعد اسی کی ذات میں پناہ ملتی ہے اور جب وہ چارسُو کے انتشار سے حیران اور

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۷۵

[2] احدیت اور واحدیت کی بحث محی الدین ابن عربی کی کتاب "فصوص الحکم" میں اور عبدالکریم جیلی کی کتاب "الانسان الکامل فی معرفۃ الاواخر والاوائل" میں اور جامی کی "لوائح" میں تفصیل سے موجود ہے۔

پریشان ہو جاتا ہے تو اسی کی ذات کا سہارا ڈھونڈتا ہے:

نگہ اُلجھی ہوئی ہے رنگ و بو میں — خرد کھوئی گئی ہے چار سو میں
نہ چھوڑ اے دل فغانِ صبح گاہی — اماں شاید ملے اللہ ہُو میں

توحید کا اصول کائنات اور روحانی زندگی کا فعّال عنصر ہے جس سے کثرتِ حقائق کی صحیح توجیہہ ممکن ہے۔ اثباتِ توحید کے بغیر حیات اپنے مرکزی نقطے سے محروم رہتی ہے جس کے بغیر اس کا تحقق و کمال ممکن نہیں:

خودی کا سرِّ نہاں، لا الٰہ الا اللہ — خودی ہے تیغ فساں، لا الٰہ الا اللہ
یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے — صنم کدہ ہے جہاں، لا الٰہ الا اللہ
خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری — نہ ہے زماں نہ مکاں، لا الٰہ الا اللہ
یہ نغمہ فصلِ گُل و لالہ کا نہیں پابند — بہار ہو کہ خزاں، لا الٰہ الا اللہ

ذاتِ الٰہی وہ حقیقتِ واحدہ ہے جس میں تمام عالم متعیّن ہے۔ اس کی ذات تمام اشیائے عالم سے زیادہ بسیط اور ان سب کا منشا ہے۔ حقیقی وجود صرف اسی کا ہے۔ وہ نقص و تقیّد کی تنگی سے پاک ہے۔ خالص توحید وہ ہے جب کہ حق کو حق میں دوسروں سے قطع نظر کر کے دیکھا جائے۔ یہ توحید ذاتی ہے جو صفات و شیون کے تنزّلات سے یکسر پاک ہے۔ مردِ مومن کی زندگی کا مقصد و منتہا یہی ہے:

مردِ مومن در نسازد با صفات
مُصطفا راضی نشد اِلّا بذات

مذہب اور مابعد الطبیعات کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ کائنات کے تغیّر پذیر مظاہر اور ذاتِ الٰہی میں جو قائم بالذّات، ماورا اور ناقابلِ تغیر ہے، کس طرح ہم آہنگی قائم کی جائے۔ کائنات کے سیلِ رواں میں مستقل عنصر ذاتِ باری کے سوا اور کوئی نہیں۔ وہ فطرت کے ذریعے سے مؤثر اور اس کی نیرنگیوں کی تماشائی بھی ہے اور مقوم بھی۔ گویا فطرت کے قوانین کا بنانے والا ہے لیکن خود ان سے بالاتر ہے۔ اسی سے بالقوۃ امکانات حالتِ فعل میں آتے ہیں۔ مذہبی تجربے کی حقیقت کا انحصار ذاتِ

واجب تعالا کی مطلق توحید پر منحصر ہے تاکہ زندگی تقییدات سے رہا ہو کر آزادی کی فضا میں پہنچ سکے اور عالمِ قدر اور عالمِ تکوین میں ربط اور ہم آہنگی پیدا ہو۔

توحید کے عقیدے کے ذہنی اور تمدّنی مضمرات بے شمار ہیں جن کی نسبت اقبال نے اشارے کیے ہیں۔ اسی سے اخلاقی اور عمرانی نصب العینوں کا تعین ممکن ہوا، اور یہی تمام اداروں کی اچھائی بُرائی کو جانچنے کا معیار قرار پایا۔ یہی وہ حرکی اصول ہے جو قافلۂ حیات کو ترقی کی راہ پر لے جانے کا ضامن ہے۔ اسی کی بنیاد ولہا پر آزادی، مساوات اور اخوّت کے اصول کو عملی جامہ پہننا نصیب ہوا۔ توحید کے عقیدے کا عمل سے گہرا تعلق ہے۔ چنانچہ قرآنِ پاک موحّدین کے عمل کو ان لوگوں کے عمل سے مختلف قرار دیتا ہے جو توحید کے قائل نہیں۔ قُلْ اَتُحَآجُّوْنَنَا فِی اللّٰہِ وَھُوَ رَبُّنَا وَرَبُّکُمْ وَلَنَآ اَعْمَالُنَا وَلَکُمْ اَعْمَالُکُمْ۔ ("اے پیغمبر آپ فرما دیجیے کہ کیا تم ہم سے اس خدا کے متعلق حجّت کرتے ہو جو ہمارا بھی پروردگار ہے اور تمھارا بھی۔ یاد رکھو کہ ہمارے اعمال ہمارے لیے ہیں اور تمھارے اعمال تمھارے لیے۔")
اس آیتِ کریمہ سے صاف ظاہر ہے کہ موحّد کا عمل اس کی زندگی کو فراوانی بخشے گا اور غیر موحّد کا عمل اس کی زندگی کو گمراہی کے الجھنوں میں الجھائے گا۔ اسی عقیدۂ توحید سے اس امر کا اثبات ممکن ہوا کہ اسلام میں کائنات کی اصلی حقیقت روحانی ہے جو زمانی طور پر اپنا اظہار کرتی ہے۔ مادّہ اسے اظہار کے مواقع بہم پہنچاتا ہے اور بس! اقبال نے عقیدۂ توحید کو اپنا اور اپنی جماعت کا "سرمایۂ اسرار" قرار دیا ہے۔ اس منبع سے اخلاق و تمدّن کے چشمے پھوٹتے ہیں اور اسی بنیاد پر سیاست اور معیشت کی فلک بوس عمارت قایم ہوتی ہے:

ملّتِ بیضا تن و جاں لا الٰہ — سازِ ما را پردہ گرداں لا الٰہ
لا الٰہ سرمایۂ اسرارِ ما — رشتہ اش شیرازۂ افکارِ ما

توحید فرد کو لاہوتی اور ملّت کو جبروتی بناتی ہے۔ زندگی کا جمال و جلال اسی توحید کی مختلف شانیں ہیں:

ملتے چوں می شود توحید مست | قوت و جبروت می آید بدست
فرد از توحید لاہوتی شود | ملت از توحید جبروتی شود
ہر دو از توحید می گیرد کمال | زندگی ایں را جلال آں را جمال

توحید کا اصول وہ نقطہ ہے جس کے گرد عالم چکر لگا رہا ہے۔ فطرت کے گوناگوں افعال کا مقصد و منتہا یہی ہے۔ کائنات اور حیات کا معمّا اسی سے حل ہو سکتا ہے۔ جب تک انسان لاالٰہ کا رمز شناس نہ ہو جائے اس وقت تک وہ ماسوا اللہ کی غلامی سے آزاد نہیں ہو سکتا اور نہ اپنی ذات کا تحقق کر سکتا ہے:

نقطۂ ادوارِ عالم لا الٰہ | منتہائے کارِ عالم لا الٰہ
لا و الّا احتسابِ کائنات | لا و الّا فتح بابِ کائنات
ہر دو تقدیرِ جہانِ کاف و نوں | حرکت از لا زاید از الّا سکوں
تا نہ رمزِ لا الٰہ آید بدست | بندِ غیر اللہ را نتواں شکست

توحید کے عقیدے سے نفسِ انسانی میں یہ استعداد پیدا ہوتی ہے کہ وہ غیب سے اپنا تعلق قایم کرے جو حاضر سے زیادہ حقیقی ہے۔ غیب پر ایمان انسان کو ارتقا کی منزلیں طے کرانے میں ممد و معاون رہا ہے۔ ذاتِ واجب سے وابستہ ہو کر خود انسان کی صلاحیتیں بروے کار آتی ہیں اور اس کی زندگی کو بامعنی بناتی ہیں۔ آں حضرتؐ نے توحید کو سب نیکیوں سے بڑھ کر اور بمنزلۂ دل کے قرار دیا ہے۔ اگر وہ درست ہے تو دوسری نیکیاں بھی دُرست ہوں گی اور اگر وہ فاسد ہے تو تمام عمل فاسد ہوں گے۔ اس عقیدے کی رُو سے حکومت اور قدرت صرف ذاتِ الٰہی کے لیے مخصوص ہے۔ سوائے اس کے اور دوسرا کوئی واجب نہیں۔ وہی تمام جوہروں کا خالق اور کائنات فطرت کی کثرت میں وحدت پیدا کرنے والا ہے۔ تمام امور کی تدبیر اور خلق اسی کی صفت ہے۔ ذاتِ باری کی صفات پر ایمان لانا بھی توحید کا لازمہ ہے۔ انھیں صفات کے ذریعے سے ذاتِ واجب اور بندے کے درمیان تقرّب پیدا ہوتا ہے۔ انسان کا منصب بس اتنا ہے کہ وہ صفاتِ الٰہیہ میں غور و فکر کرے، کیوں کہ ان کا تعلق

براہِ راست اس کی زندگی اور عمل سے ہے۔ صفات کا علم ممکن ہے لیکن ذات کا علم انسان کے بس کی بات نہیں۔ ہمارا علم نفس، مظاہر کے آگے ایک قدم نہیں بڑھ سکتا۔ زندگی کے حقیقی رمز شناس رسولِ اکرم صلعم کا ارشاد ہے: تفکروا فی الخلق ولا تفکروا فی الخالق۔ ("مخلوق کے متعلق غور کرو اور خالق کی بابت غور و فکر مت کرو۔") خلق پر غور و فکر کا نتیجہ وہ علم ہے جو تسخیرِ جہات کی ضمانت ہے اور جس سے معاشرتی زندگی کی بہتر تنظیم ہوتی ہے، برخلاف اس کے خالق کا علم سرحدِ ادراک سے پرے ہے۔ اس کی ذات کا وجدانی تجربے کے ذریعے سے احساس ممکن ہے۔ یہ احساس ہمارے علم کو گہرائی بخشتا اور زندگی کو ارتقا کے راستے پر لے جانے میں مشعلِ راہ کا حکم رکھتا ہے۔ ذاتِ واجب منزل کی طرح ہمارے سامنے ہے جس کی طرف ہم رواں دواں اور کبھی کشاں کشاں بڑھتے ہیں۔ جب انسان "منزلِ ما کبریا ست" کا عقیدہ رکھتا ہو تو اس کے غور و فکر کا اس منزل تک پہنچنے کے وسائل ہی تک محدود رہنا اچھا ہے۔ ان وسائل کا تعلق انفس و آفاق دونوں کے حقائق سے ہے جن کا علم ذاتِ باری کے احساس کو تقویت دینے کا موجب ہے جو وجود میں جلوہ افروز ہونے کے ساتھ اس سے ماورا ہے۔ توحید کے تنزیہی عقیدے کی رو سے وہ وراء الوراء ہے۔

تقدیر اور زمانہ، مسئلۂ جبرو اختیار:

'جاوید نامہ' میں اقبال نے جہاں اپنے آسمانی سفر کے آغاز کا ذکر کیا ہے وہاں وہ زماں کے فرشتے 'زروان'[۱] سے ملاقات کا حال بیان کرتا ہے۔ زمان و مکاں کا فرشتہ اقبال کو عالمِ علوی کی سیر کے لیے لے جاتا ہے۔ باتوں باتوں میں 'زروان' حیات و تقدیر کے اسرار شاعر پر کھول دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں نہاں بھی ہوں اور ظاہر بھی، زندگی بھی ہوں اور موت بھی، دوزخ بھی ہوں اور جنت بھی، پیاسا بھی

۱۔ قدیم ایرانی الٰہیات میں زماں کا فرشتہ ہے۔

کرتا ہوں اور پھر پیاس کو بجھاتا بھی ہوں۔ ہر تدبیر میری تقدیر سے وابستہ ہے۔ شاخ میں غنچہ بغیر میرے حکم کے نہیں کھلتا اور گھونسلے میں جو چڑیاں چہچہاتی ہیں تو وہ بھی میرے اشارے پر۔ غرض کہ سارا جہان میرے طلسم میں اسیر ہے:

بستہ ہر تدبیر با تقدیرِ من — ناطق و صامت ہمہ نخچیرِ من
غنچہ اندر شاخ می بالد زمن — مرغک اندر آشیاں نالد زمن
دانہ از پروازِ من گردد نہال — ہر فراق از فیضِ من گردد وصال
ہم عتابے ہم خطابے آورم — تشنہ سازم تا شرابے آورم
من حیاتم، من مماتم، من نشور — من حسابِ دوزخ و فردوس و حور
آدم و افرشتہ در بندِ من است — عالمِ شش روزہ فرزندِ من است
ہر گلے کز شاخ می چینی منم — اُمّ ہر چیزے کہ می بینی منم
در طلسمِ من اسیر است ایں جہاں — از دمم ہر لحظہ پیر است ایں جہاں
لی مع اللہ[1] ہر کہ او را در دل نشست — آں جواں مردے طلسمِ من شکست
گر تو خواہی من نباشم درمیاں — لی مع اللہ باز خواں از عینِ جاں

زمانے اور تقدیر کا مسئلہ اسلامی علمِ کلام میں بڑا معرکہ آرا مسئلہ رہا ہے۔ اقبال نے اپنے عام ذہنی رجحان کے رنگ میں اس مسئلے کا حل پیش کیا ہے۔ وہ زمانے کی تسخیر کو تقدیر پر قابو پانے کے لیے از بس ضروری خیال کرتا ہے۔ اس کی نسبت وہ لکھتا ہے:

"زمانے کو جب ایک خلقی اور نموپذیر کل کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کو تقدیر کہتے ہیں۔ لفظ تقدیر کی مسلمانوں کے یہاں اور غیر مسلموں میں بھی بالکل غلط تعبیر پیش کی گئی ہے۔ تقدیر زمانے ہی کی

[1] اشارہ ہے حدیث شریف کی طرف: لی مع اللہ وقتٌ لا یسعنی فیہ نبیٌ مرسلٌ ولا ملکٌ مقربٌ ("مجھے ذاتِ باری کے ساتھ ایسا وقت نصیب ہوا کہ اس میں نہ نبی مرسل اور نہ مقرب فرشتہ بار پاسکتا ہے۔")

ایک شکل ہے جب کہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے۔ تقدیر وہ زمانہ ہے جو سلسلۂ اسباب کے پھندے سے آزاد ہو چکا ہو۔ فہم منطقی اس پر اپنی مخصوص اشکال عائد کر دیتی ہے۔ مختصراً یوں کہہ سکتے ہیں کہ تقدیر وہ زمانہ ہے جسے ہم محسوس کرتے ہیں نہ کہ وہ جس کا ہم تفکر کرتے یا جس کے متعلق حساب لگاتے ہیں۔ اگر آپ مجھ سے دریافت کریں کہ بادشاہ ہمایوں اور شاہ طہماسپ کیوں ہم عصر تھے تو میں اس کی کوئی علت نہیں پیش کر سکوں گا۔ اس کا جواب صرف یہ دیا جا سکتا ہے کہ فطرت کی ماہیت کا اقتضا یہی تھا کہ مستقبل کے لاتناہی امکانات میں ہمایوں اور شاہ طہماسپ کی زندگیاں بھی، جو امکانات سے عبارت تھیں، ساتھ ساتھ وقوع پذیر ہوں۔ زمانے کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو وہ اشیا کی ماہیت بن جاتا ہے۔ چنانچہ قرآنِ کریم میں ہے: خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا ("خدا نے ہر چیز کو پیدا کیا اور اس کی تقدیر یا اندازہ مقرر کیا۔") غرض کہ کسی شے کی تقدیر نہ ٹلنے والی مقسوم نہیں ہے جو خارج سے جبریہ طور پر عائد کی گئی ہو بلکہ وہ خود شے کی اندرونی رسائی اور اس کے قابلِ تحقق امکانات ہیں جو اس کی فطرت میں پوشیدہ تھے۔ ان امکانات کا ظہور متواتر بلا کسی خارجی جبر کے عمل میں آتا ہے۔"[۱]

مستقبل کے امکانات کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوتا۔ ہاں، مستقبل ذاتِ الٰہی کے کُل میں فعلیت اور تخلیق کی حیثیت سے پوشیدہ رہتا ہے۔ پہلے سے امکان کے طور پر موجود ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ پہلے سے نظمِ حوادث کی حیثیت سے مستقبل کے خد و خال متعین کیے جا چکے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ بغیر حکمِ الٰہی کے زمین کا کوئی ذرّہ حرکت نہیں

---

[۱] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۴۷

کرتا اور درخت کا کوئی پتا ہل نہیں سکتا۔ لیکن اس کے ساتھ اقبالؔ کا خیال ہے کہ :

"انسان کے لیے یہ مقدر ہو چکا ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کی کائنات کی گہری آرزوؤں میں شریک ہو اور اس طرح خود اپنے مقدر کی اور کائنات کی تقدیر کی تشکیل کرے۔ کبھی وہ کائنات کی قوتوں سے اپنے آپ کو مطابق بناتا ہے اور کبھی ان کو پوری قوت کے ساتھ اپنے مقاصد کے مطابق ڈھالتا ہے۔ اس تدریجی تغیّر کے عمل میں خُدا اس کا شریکِ کار ہوتا ہے بشرطیکہ انسان کی طرف سے اقدام کیا گیا ہو۔ اِنَّ اللّٰہَ لَا یُغَیِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوۡا مَا بِاَنۡفُسِہِمۡ۔ اگر انسان کی طرف سے اقدام نہیں ہوتا اور وہ اپنے وجود کے قُوا کو ترقی نہیں دیتا، اگر وہ زندگی کے بڑھتے ہوئے دھارے کا زور نہیں محسوس کرتا تو اس کی روح پتھر بن جاتی ہے اور وہ مثلِ مُردہ مادّے کے ہو جاتا ہے۔"[۱]

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر انسان اپنے نفس میں مناسب تبدیلی پیدا کرے جس پر بڑی حد تک اس کو قدرت حاصل ہے، تو تقدیر بدل سکتی ہے جو الٰہی حکم ہے۔ یہ حکم نئے حالات کے لحاظ سے خود اپنی نوعیت کو بدلے گا۔ بلاشبہ خود یہ تبدیلی علمِ الٰہی میں پہلے سے موجود ہوگی کہ وہ زمان و مکاں پر حاوی ہے۔ اس باب میں اقبالؔ کے مرشد مولانا رومؔ نے ہماری رہنمائی کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر انسان اپنی تقدیر کو بدلنے کی کوشش کرے تو یہ بات الٰہی حکم کے خلاف نہ ہوگی۔ اُسے سمجھنا چاہیے کہ یہ کوشش بھی مقدر تھی۔ مولانا رومؔ نے بڑا حکیمانہ اور عارفانہ مشورہ دیا ہے:

با قضا پنجہ زدن نبود جہاد
زانکہ ایں را ہم قضا بر ما نہاد

اب اقبالؔ کا مشورہ سنیے۔ وہ بھی اپنے مرشد کی بات کو دوسرے لفظوں

---

[۱] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۱۲

میں اس طرح کہتا ہے :

تری خودی میں اگر انقلاب ہو پیدا
عجب نہیں ہے کہ یہ چار سُو بدل جائے

انسان اگر اپنے نفس کی تہذیب و تربیت کرے تو وہ اپنی زندگی کو بہت کچھ بدل سکتا ہے ۔ یہ سچ ہے کہ فطری ماحول، سوسائٹی، خاندان اور خود انفرادی تحت شعور اپنا اپنا اثر ڈالتے ہیں لیکن باوجود ان کے انسان اپنے ارادے اور عمل سے اپنے آپ کو جس طرح ڈھالنا چاہے ڈھال سکتا ہے ۔ اگرچہ وہ پوری طرح آزاد نہیں لیکن بڑی حد تک آزاد ہے ۔ اس کی یہ تخلیقی آزادی ہی اس کا طرۂ امتیاز ہے جس کے باعث اس کو فرشتوں پر فضیلت حاصل ہوئی ۔ اقبال نے اپنے اس ایک شعر میں انسانی زندگی کے جبر و اختیار کی سچی تصویر کھینچ دی ہے :

نہ مختارم تواں گفتن نہ مجبور
کہ خاکِ زندہ ام در انقلابم

اقبال کا خیال ہے کہ اگر کوئی تہہ دل سے خدا کی اطاعت کرے تو وہ جبر و اختیار کے تضاد کو اپنی ذات میں دُور کر سکتا ہے ۔ خدا کی اطاعت درحقیقت خود اپنے اعلا اخلاقی اور روحانی اوصاف کی اطاعت ہے ۔ اس طرح جبر کے بطن سے اختیار جنم لیتا ہے اور خودی مشیتِ ایزدی سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے :

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار

ذاتِ واجب کے علم میں وہ سب امکان ہوتے ہیں جو عالم میں تکمیل پذیر ہو سکتے ہیں، لیکن علم الٰہی کی وجہ سے انسان کی عمل کی آزادی سلب نہیں ہو جاتی اور تاریخ میں اس کا جو تخلیقی حصّہ ہے اس کی نفی نہیں ہوتی ۔ ہر وقوع ہونے والا حادثہ ذاتِ واجب سے اپنا عین حاصل کرتا ہے، جس کے سبب سے اس میں حوادث آفرینی اور حرکت کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے ۔ عالم میں تعدد و تغیر و حرکت پائی جاتی ہے جو

زمانہ اس پر عائد کرتا ہے لیکن ذاتِ باری کی خصوصیت توحید و دوام ہے جو زمانے کے اثر سے بالاتر ہے۔ خارجی عالم کے متعلق مختلف قضایا اس وقت تک یقینی نہیں ہو سکتے جب تک کہ ذاتِ واجب کے ذریعے ان کی توجیہہ نہ کی جائے۔ حواس کی صداقت بجائے خود اس قدر مشتبہ ہے کہ بغیر تقدیرِ الٰہی پر ایقان و ایمان کے زمان و مکاں کو نہیں سمجھا جاسکتا۔ لیکن تقدیرِ الٰہی کے عقیدے کو بالکل نئے طرز سے سمجھنے کی ضرورت ہے۔

قضا و قدر پر ایمان اعلا درجے کی نیکی ہے جس کو قدر کی نیکی اور برائی پر ایمان نہ ہو، اس شخص سے آں حضرت صلعم نے اپنی بے تعلقی کا اظہار فرمایا ہے: من لم یومن بالقدر خیرہ و شرہ فانی بری منہ۔ کسی کا ایمان اس وقت تک درست نہیں ہوسکتا جب تک کہ وہ قدر کی نیکی اور برائی پر ایمان نہ رکھے اور اس پر اس کا ایقان نہ ہو کہ جو عمل درست ہے اس میں خطا کا دخل نہ تھا اور جو خطا ہے اس میں درستی کا احتمال نہ تھا۔ لا یومن حتیٰ یومن بالقدر خیرہ و شرہ وحتیٰ یعلم ان ما اصابہ لم یکن لیخطئہ وان ما اخطاہ لم یکن لیصیبہ۔ علمِ الٰہی نے ہر شے تقدیر یا اندازے کو مقرر فرما دیا ہے۔ تمام حادث اشیا کا ظہور اسی روش پر ہوتا ہے جس طریق پر ان کا اندازہ مقرر کیا گیا ہے۔ پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کسی خاص شے یا شخص کو خاص اندازہ کیوں ملا؟ اس سے کم یا زیادہ کیوں نہ ملا اور خیر و شر ازل سے کیوں پہلو بہ پہلو موجود رکھے گئے؟ اس ضمن میں سوائے اس بات کو ماننے کے اور کوئی چارہ نہیں کہ ہر ایک کو اس کی سعی کے موافق توفیق ملی۔ اس سعی کی مقدار اور نوعیت پہلے سے علمِ الٰہی میں تھی۔ وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰىهَا فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰىهَا۔ ("اور انسان اور اس ذات کی قسم جس نے اس کو ایسا درست بنایا پھر اس کو بدکاری اور پرہیزگاری دونوں سمجھا دیں۔") دراصل گناہ اور بدی ذاتِ واجب کی خصوصیات کی نفی نہیں کرتے اور نہ ان سے کسی طرح اس کے علم و ارادے پر حرف آتا ہے۔ لامتناہی کا اظہار جب متناہی کی شکل میں ہوتا ہے تو ضرور ہے کہ متناہی اپنے ضمیر میں عمل کی آزادی محسوس کرے۔ ورنہ وہ اپنی اصل کی نفی ہوگا۔ روح کے لیے

ضروری ہے کہ اپنی آزادی کے باعث جو اس میں ودیعت تھی، نیکی اور بدی کے فرق کو محسوس کرے تاکہ ان پر قابو پاکر اپنے میں تبدیلی پیدا کرے اور ماورائی حقیقت کا قُرب حاصل کرنے کا سامان بہم پہنچائے۔ انسان گناہ اور جہل پر مجبور نہیں۔ اس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ اپنی فطرت کے عدم کمال اور نارسائی کو رفع کر سکے اور ذاتِ واجب کی صفات کمالیہ اپنے اندر پیدا کرنے کی جد و جہد کرے۔ اس میں شک نہیں کہ انسان کو قادرِ مطلق سے جو اختیار ملا ہے وہ محدود ہے لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اختیار ہی انسانی ارتقا کا اصلی محرک ہے اور اسی پر دین و تمدّن کی بنیادیں قایم ہیں۔ وہ خاکِ زندہ ہے اور ہر آن اس میں زندگی کا تغیر ممکن ہے:

ترے مقام کو انجم شناس کیا جانے
کہ خاک زندہ ہے تو تابعِ ستارہ نہیں

دوسری جگہ اسی مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے:

ناچیز جہانِ مہ و پرویں ترے آگے
وہ عالمِ مجبور ہے، تو عالمِ آزاد

لی مع اللہ وقت کی حدیث سے اقبال نے زمانے پر انسانی حکمرانی کی جانب اشارہ کیا ہے۔ انسانی خودی (انا) زمان و مکاں کی بندھنوں میں اس طرح بندھی ہوئی نہیں ہے جس طرح اس کا جسم یا فطرت۔ ذہنی اور طبیعی افعال و حوادث زمانے میں واقع ہوتے ہیں لیکن الہٰی زماں کی طرح انا کا زماں علاحدہ ہے۔ اس کا پھیلاؤ طبیعی حوادث کے زماں سے بالکل مختلف ہے۔ طبیعی واقعے کا زماں، مکاں میں ایک حقیقت کے طور پر موجود ہوتا ہے اور انا کا زماں خود اس کے اندر سمٹا ہوا ہوتا ہے اور ایک خاص انداز سے اس کے حال و مستقبل سے وابستہ رہتا ہے۔ طبیعی حوادث کی ساخت پر ایسے نشانات ملتے ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ وہ زمانے کی گردش سے گزر چکے ہیں، جس کے آثار ان پر ثبت ہو گئے ہیں اور دیدہ ور کی آنکھ سے پوشیدہ نہیں۔ لیکن یہ نشان امتداد سے عبارت نہیں ہوتے۔ ان سے صرف زمانے کے گزرنے

کا پتا چلتا ہے۔ یہ نشان خود زمانہ نہیں کہے جا سکتے۔ حقیقی امتداد زماں انا ہی کا حق ہے[1]
جو تخلیق و فعلیت کا ذات واجب کی طرح زبردست سرچشمہ ہے۔ ذہنی حوادث طبیعی
حوادث سے مختلف ہیں۔ ان پر طبیعی وجوب اور زمانی لزوم عائد نہیں ہوتا۔ انسانی
خودی فطرت سے الگ ہو کر جب اس کی شاہد بنتی ہے تو یہ روح کی آزادی ہے جس
کی بدولت فطرت کے رموز کا اس پر انکشاف ہوتا ہے۔ خارجی عالم زمان و مکاں کی
زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے لیکن انسان بڑی حد تک ان سے آزاد ہے۔ اس میں یہ
صلاحیت ودیعت ہے کہ اپنی اندرونی جد و جہد سے اپنی اس آزادی کے حدود کو
اور زیادہ بڑھائے۔ اس کے اندرونی احساس و ارادہ کی زندگی مکاں میں کوئی
صورت نہیں رکھتی اور زماں کی بندشوں سے بھی بچ نکلتی ہے۔ انسانی شعور کا دارومدار
اس مرکزی نقطے پر ہے جسے ہم انا (ایغو) کہتے ہیں جس کی سرحد پر خارجی عالم اور
اندرونی عالم آکر ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں۔ یہی سرچشمہ ہے انسان کے
تخیلات و جذبات کا جو ذہن کو اپنے رنگ میں رنگ لیتے ہیں۔ بلاشبہ خارجی
عالم دوسروں اور انا کے درمیان مشترک حیثیت رکھتا ہے لیکن اپنی اندرونی دنیا
میں وہ خود براجمان ہوتا ہے اور کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں ہوتا۔

ہر انا باوجود مبہم ہونے کے زمانے کی بندھن سے آزاد ہے۔ اندرونی محرکات سے
جو افعال سرزد ہوتے ہیں، جن کا اثر خارجی عالم اور غیر خود پر پڑتا ہے، سب انسانی ارادے
کے تحت ہیں۔ ان پر انسان کو پورا اختیار حاصل ہے۔ یہی اختیار اخلاق کی بنا ہے۔
کائنات کے منصوبے اور نظام میں انسان جس قدر اپنی تخلیقی آزادی کی اہمیت
محسوس کرتا ہے اسی قدر وہ اپنے آپ کو کائنات میں موثر بناتا اور ممکنات حیات کو
ظاہر کرتا ہے:

سینۂ آزادۂ چابک نفس　　　طائر ایام را گرد د نفس

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۹۴

عہد را ایام زنجیر است و بس | بر لب او حرف تقدیر است و بس
همت حُر، با قضا گردد مشیر | حادثات از دست او صورت پذیر
رفتہ و آیندہ در موجود او | دیرہا آسودہ اندر زود او
نکتۂ غیب و حضور اندر دل است | رمز ایام و مرور اندر دل است

آزادی اور اختیار وہ اندرونی تجربہ ہے جو ہر شے کو اپنی فطرت کے تحقق سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ ایک طرح کا خود اپنا تعین کرنے کا عمل ہے۔ ذہن نئے نئے تصوروں کی تخلیق کرتا اور اس تخلیق میں انتہائی آزادی محسوس کرتا ہے۔ ہم اس وقت پورے آزاد ہوتے ہیں جب کہ ہم اپنے ذہنی عمل سے خود اپنا اور اپنے آج سے کل کا تعین کریں:

وہی ہے صاحبِ امروز جس نے اپنی ہمت سے
زمانے کے سمندر سے نکالا گوہرِ فردا

انسان کو جو اختیار ملا ہے وہ ایک حد کے اندر ہے، اسی طرح جیسے فطرت کی قوتوں کا اختیار، اگر اُسے اختیار کہا جا سکے، محدود ہے۔ انسان خود اپنے عمل کو معین کرنے والا ہے۔ صرف اس لیے نہیں کہ اس کی پہنچ فطرت کے تعینات سے ماورا ہے اور فطرت جو مختلف اور متبادل صورتیں اس کے سامنے پیش کرتی ہے ان میں انتخاب کرنے کا اس کو اختیار حاصل ہے، بلکہ اس واسطے بھی کہ وہ خود اپنی ذات کے اندرونی اعتبارات اور تعینات پر سبقت لے جانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ذاتِ مطلق سے جو قوتیں نکلی ہیں وہ اپنی حرکت و فعلیت کے قانون کے مطابق اپنی اپنی تکمیل کر رہی ہیں اور اپنے اپنے تعینات پیدا کر رہی ہیں۔ انسانی ذہن بھی اپنی آزادی کی حالت میں اپنے اوپر تعینات عائد کرتا ہے۔ ہم آزادی کا تصور بغیر حد بندی کے نہیں کر سکتے۔ انسان محض روح اور ذہن نہیں بلکہ جسم بھی ہے۔ اس کے مادی وجود پر طبیعی قوانین کا اطلاق اسی طرح ہوتا ہے جیسے فطرت کے کسی دوسرے مظہر پر۔ انسان اپنی ذہنی استعداد سے طبیعی قوانین کا مطالعہ کرتا اور ان کے اثر کو اپنی فطرت سے سازگار بنانے میں جد و جہد کرتا ہے۔ وہ فطرت کی قوتوں کو اپنا رفیق بنا کر خود اپنی صلاحیتوں میں اضافہ کرتا ہے۔ طبیعی

قوانین کی حد بندی کے علاوہ نفسیاتی حصر و حد بندی بھی انسانی زندگی پر عائد ہوتی ہے۔ بعض اوقات اس کو ورثے میں خاص قسم کا مزاج اور خاص طرح کے جسمانی نقائص ملتے ہیں جو اس کی زندگی پر اپنا اثر ڈالے بغیر نہیں رہ سکتے۔ کبھی اپنی طبعی کمزوری کے باعث انسان سمجھتا ہے کہ اگر اس کا ارادہ نہ ہوتا تو بھی وہی نتائج پیدا ہوتے جو ارادہ رکھنے کے باوجود وقوع پذیر ہوئے۔ خود ارادہ ان صلاحیتوں کا ممد و معاون بن جاتا ہے جو پہلے سے مقدّر تھیں اور جن کے مخصوص نتائج ظاہر ہونا مقرر تھا۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا انسانی افعال لازمی ہوتے ہیں اور کیا انسان اپنے احوال و سیرت کو بدلنے پر قدرت نہیں رکھتا؟ جب افعال لازمی ہیں تو اخلاقی ذمہ داری کے کیا معنی؟ وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ۔ ("اور اللہ نے تمھیں پیدا کیا اور جو کچھ تم کرتے ہو۔") لیکن اس سے انسانی افعال کے لازمی ہونے کا ثبوت نہیں ملتا۔ ذاتِ واجب تخلیق کرتی ہے اشیا کی استعدادوں کے مطابق۔ اشیا کی استعدادوں کا تعین معلوماتِ حق کی طرح ازلی ہے۔ ہر استعداد ناگزیر اسباب و اثرات کی پابند ہے جو اس کے اقتضائے ذاتی سے پیدا ہوتے ہیں۔ مادّہ جن صورتوں کی استعداد رکھتا ہے، خالقِ صور اس کو وہی صورتیں عطا کرتا ہے: وان اصابك لم يكن ليخطئك وما اخطاك لم يكن ليصيبك۔ ("جو چیز تجھ کو پہنچی اس میں چوک ہونے والی نہ تھی اور جس چیز میں چوک ہوئی وہ تجھ کو پہنچنے والی نہ تھی۔")

انسانی آزادی محدود اور مشروط ہے۔ اس کے اختیار کا مطلب یہ ہے کہ اس کی اندرونی زندگی میکانکی جبر سے آزاد ہے لیکن اس کی خارجی زندگی پر طبیعی اثرات اسی طرح مترتب ہوتے ہیں جس طرح دوسرے فطری مظاہر پر۔ اس تحدید کو تسلیم کرنا خود آزادی کی شرط ہے کہ بغیر اس کے اس کا وجود ممکن نہیں۔ اپنے عمل کو معیّن کرتے وقت انسان کے سامنے بے تعداد امکان ہوتے ہیں۔ دوسرے طور پر دیکھا جائے تو یہ بھی صحیح ہے کہ اس کا انتخاب محدود ہے۔ وہ اس کے باہر انتخاب نہیں کر سکتا جو پہلے سے مقرر ہے۔ گویا اس کی آزادی زنجیر کی وسعت کی آزادی ہے جس کے آگے وہ قدم نہیں رکھ سکتا۔

اسی واسطے ایمان کو جبر و اختیار کے درمیان بتایا گیا ہے۔ ذات باری کی آزادی مطلق ہے، انسان کی آزادی محدود و مشروط ہے۔ اور فطرت مجبور محض ہے۔ انسان فطرت میں اپنی ارادی قوت سے جو تبدیلیاں کر سکتا ہے وہ محدود ہیں۔ لیکن اپنی اندرونی اخلاقی زندگی میں وہ بڑی حد تک مختار ہے۔ جبر و اختیار اپنی جگہ درست ہیں۔ انسانی مادی حیثیت سے جبر کے بندھنوں میں جکڑا ہوا پیدا ہوتا ہے لیکن وہ نشوونما آزادی میں پاتا ہے۔ اس کی زندگی میں خارجی طور پر جبر موجود ہے لیکن اندرونی طور پر وہ مختار ہے۔ 'زبورِ عجم' کی ایک نظم میں اقبال نے کہا ہے کہ اگر انسان خود بدل جائے تو اس کے احوال و متعلقات بدل جائیں:

تختِ جم و دارا سرِ راہے نفروشند ایں کوہ گراں است بکاہے نفروشند
با خونِ دلِ خویش خریدن دِگر آموز

مؤینہ بہ برکردی و بے ذوقِ تپیدی آں گونہ تپیدی کہ بجائے نہ رسیدی
در انجمنِ شوقِ تپیدن دِگر آموز

نالیدی و تقدیر ہماں ست کہ بود ست آں حلقۂ زنجیر ہماں ست کہ بود ست
نومید مشو نالہ کشیدن دِگر آموز

انسان کے تخیل و فہم کی صلاحیت محدود ہے لیکن اس کی قوتِ ارادی کی کوئی حد نہیں۔ اپنے اختیار و ارادہ کی بدولت وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اسے اخلاقِ الٰہیہ کی نہج پر پیدا کیا گیا ہے۔ وہ مختار ہے کہ بعض کام کرے اور بعض نہ کرے۔ ہم ان باتوں کو قبول کرنے یا مسترد کرنے پر مجبور نہیں ہیں جنھیں ہمارا ذہن، وجدان یا علم کے ذریعے اپنی گرفت میں لاتا اور ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔ الٰہی توفیق ہماری اس آزادی میں ہر طرح مدد و معاون رہتی ہے۔ ارادہ اپنی ماہیت میں بسیط اور نفس کی طرح ناقابلِ تقسیم ہے۔ اس کے استعمال کا ہمیں حق حاصل ہے۔ یہ ہماری بے کمالی پر دلالت کرتا ہے اگر ہم اپنے ارادے کو صحیح مقاصد کے حصول کے لیے استعمال نہ کریں۔ اسی کے باعث انسان مکلف قرار پاتا ہے اور اُسے اپنی ذمہ داری کا احساس پیدا ہوتا

ہے۔ مَآ اَصَابَکَ مِنْ حَسَنَۃٍ فَمِنَ اللّٰہِ وَمَآ اَصَابَکَ مِنْ سَیِّئَۃٍ فَمِنْ نَفْسِکَ۔ (جو اچھائیاں تجھے پہنچتی ہیں وہ اللہ کی طرف سے ہیں اور جو برائیاں پہنچتی ہیں وہ تیرے نفس کی طرف سے ہیں۔) پھر اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِکُمْ وَاِنْ اَسَأْتُمْ فَلَھَا۔ (اگر تم نے بھلائی کی تو اپنے لیے کی اور برائی کی تو وہ بھی اپنے لیے کی۔) کہہ کر انسان کو پورے طور پر مکلف کر دیا اور اپنے ہر عمل کا اس کو ذمہ دار قرار دیا:

اے کہ گوئی بودنی این بود شد	کارہا پابندِ آئیں بود شد
معنیِ تقدیر کم فہمیدۂ	نے خودی را نے خدا را دیدۂ
مردِ مومن با خدا دارد نیاز	با تو می سازیم تو با ما بساز
عزمِ او خلاقِ تقدیرِ حق است	روزِ ہیجا تیرِ او تیرِ حق است[۱]

دراصل آزادی اور ذمہ داری کے تصور ایک دوسرے کے ساتھ بالکل گتھے ہوئے ہیں۔ انھیں پر تمدن و معیشت کی عمارت استوار ہوتی ہے۔ اگر انسان اپنے ہر عمل میں مجبورِ محض مانا جائے تو کوئی کسی کے سامنے مسئول اور ذمہ دار نہ ہو۔ اقدارِ حیات بغیر انسانی آزادی کے بے معنی ہیں جن کے بغیر زندگی اپنی ترقی کے اصلی محرک سے محروم رہے گی۔ اگر انسان کا ارادہ نیکی اور بدی کے لیے آزاد اور خود مختار نہ ہوتا تو اس میں اخلاقی صفت کی کمی باقی رہتی۔ خدا نے انسان کو نیکی اور بدی کی راہ منتخب کرنے کا اختیار دیا ہے۔ یہ اختیار انسانیت کا شروع سے طرۂ امتیاز رہا ہے۔ حضرت آدمؑ کی لغزش کے امکان کا یقیناً ذاتِ واجب کو پہلے سے علم تھا لیکن آدمؑ کو برائی کی طرف جانے سے نہیں روکا گیا تاکہ اس کا اخلاقی وقار باقی رہے۔ علم و ارادہ کی کارفرمائی سے آدمؑ نے ملائکہ پر فوقیت حاصل کی۔ گناہ اور بدی بھی اس نیکی سے بہتر ہے جو میکانکی طور پر بغیر آزادی اور اختیار کے ظہور میں آئے۔ آزادی کا اساسی تصور یہ ہے کہ زندگی اچھائی اور برائی دونوں کے امکانات سے عبارت ہے۔ جس میں بدی کی صلاحیت نہیں اس میں نیکی کی بھی صلاحیت نہیں۔ تقدیر انسانی آزادی کی ضد نہیں بلکہ اس کی

[۱] اشارہ ہے آیۂ شریفہ کی طرف: وَمَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ رَمٰی۔

حد بندی کرتی ہے اور اس کے لیے محرکِ عمل کا حکم رکھتی ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ اگر ایک تقدیر انسان کے سازگار نہیں تو وہ خدا سے دوسری تقدیر طلب کر سکتا ہے، کیوں کہ تقدیراتِ حق بے انتہا ہیں اور اگر کوئی شخص اپنی خلقت کی پوری صلاحیتوں کے ساتھ کوئی چیز طلب کرے گا تو وہ اُسے ضرور مل جائے گی جیسا کہ آیتِ شریفہ میں ہے:
وَاٰتٰىكُمْ مِّنْ كُلِّ مَا سَاَلْتُمُوْهُ۔ (وہ سب کچھ اس نے تم کو دیا جو تم نے مانگا[1])
تو کوئی وجہ نہیں کہ اگر انسان شدتِ خلوص کے ساتھ اپنی تقدیر میں تبدیلی چاہے تو یہ تبدیلی نہ کی جائے[2] "زندہ رود" کے سوال پر حکیم مریخی نے تقدیر کے اسرار کو کس قدر دقیقہ سنجی کے ساتھ واضح کیا ہے:

گر ز یک تقدیر خوں گردد جگر　　　خواہ از حق حکم تقدیرِ دگر

[1] حدیث میں بھی ہے: من لم یسئال اللہ یغضب علیہ ("جو اللہ سے نہیں مانگتا اللہ تعالیٰ اس سے ناخوش ہوتا ہے"۔ ترمذی) یہاں سوال سے مطلب دُعا ہے جو اپنی فطرت کے صحیح اور صالح تقاضوں کو پورا ہونے کے لیے کی جائے۔ اس لیے نہ کی جائے کہ نظامِ کائنات میں اس کی وجہ سے اختلال پیدا ہو۔ اگر سوال یا دُعا خلافِ فطرت ہے تو پوری نہ ہوگی۔ اگر فطرت کے موافق ہے تو ضرور پوری ہوگی اور اس کے پورا ہونے سے نظامِ حیات کو تقویت پہنچے گی۔ دُعا سے انسانی ارتقا کی تکمیل میں مدد ملتی ہے۔ یہ شدتِ آرزو کا اظہار ہے جس کی معجزہ نمائی ہمیں حیات و کائنات کے گوشے گوشے میں نظر آتی ہے۔

[2] حضرت عمرؓ کا قول ہے: نفر من قدر اللہ الیٰ قدر اللہ ("ہم ایک قانونِ قدر سے بھاگ کر دوسرے قانون کی جانب پناہ لیتے ہیں۔")
شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے جس میں حضرت عمرؓ کے خیال کی وضاحت کی گئی ہے: "میں حق کو حق کے ساتھ اور حق کے لیے دفع کرتا ہوں اور عارف وہی ہے جو تقدیر کے ساتھ جھگڑا کرے۔ وہ نہیں جو اپنے آپ کو اس کے موافق کر دے۔"

تو اگر تقدیرِ نو خواہی رواست | زانکہ تقدیراتِ حق لا انتہاست
ارضیاں نقدِ خودی در باختند | نکتۂ تقدیر را نشناختند
امرِ بار یکش بحرفے مضمر است | تو اگر دیگر شوی او دیگر است
خاک شو نذرِ ہوا سازد ترا | سنگ شو بر شیشہ اندازد ترا
شبنمی! افتندگی تقدیرِ تست | قلزمی؟ پایندگی تقدیرِ تست

اقبال کے نزدیک زمانے ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔ اگر پہلے سے مقررشدہ حقیقت کو تسلیم کیا جائے تو عالم ایک بندھے ٹکے منصوبے سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا، جس میں منفرد حوادث اپنی اپنی جگہ وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ تقدیر کا یہ تصور کائنات کے میکانکی تصور سے مختلف نہیں۔ یہ ایک طرح کی چھپی ہوئی مادیت ہے جس میں میکانکی جبر کی جگہ تقدیر لے لیتی ہے[۵۱] حیات اور کائنات کی اس قسم کی توجیہہ میں نہ صرف انسانی آزادی بلکہ ذاتِ واجب کی آزادی بھی باقی نہیں رہ سکتی۔ اگر عالم پہلے سے بندھے ٹکے مقاصد کے حصول کا پابند ہے تو ہماری دنیا آزاد، ذمہ دار اور اخلاقی انسانوں کی دنیا نہ ہوگی بلکہ وہ ایسی کٹھ پتلیوں کی تماشاگاہ بن جائے گی جس کی ڈور کو پیچھے سے کوئی کھینچ کر حرکت دیتا ہو[۵۲]

اقبال کے مرشد مولانا روم کا بھی یہ خیال ہے کہ خدا نے انسان کو صاحبِ اختیار پیدا کیا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو عبادت اور تربیتِ نفس بے معنی ہو جاتی اور انسانی زندگی میں کوئی مقصد باقی نہ رہتا:

اختیار آمد عبادت را نمک | ورنہ می گردد بنا خواہ ایں فلک
گردشِ او را نہ اجرونی عقاب | کاختیار آمد ہنر وقت حساب

اور دوسرے صوفیا کی طرح مولانا روم انسان کو اپنے اعمال میں مجبور نہیں سمجھتے۔ ان کا خیال ہے کہ انسانی ارتقا کا انحصار اس بات پر ہے کہ مخالف حالات کا مقابلہ کر کے ان پر

---

۵۱ اسلامی الہیات کی جدید تشکیل، ص ۵۱ ۵۲ ایضاً، ص ۵۲

قابو حاصل کیا جائے اور ممکناتِ حیات کو ظاہر کیا جائے جنھیں وہ "نقدِ جان" کہتے ہیں:

این جہاں جنگ است کل چوں بنگری ذرّہ با ذرّہ چوں دیں با کافری
حق تعالیٰ گرم و سرد و رنج و درد بر تنِ ما می نہد ای شیرِ مرد
خوف و جوع و نقصِ اموال و بدن جملہ بہر نقدِ جان ظاہر شدن

اقبال نے اسی خیال کو اس طرح ادا کیا ہے:

فقرِ مومن چیست ؟ تسخیرِ جہات بندہ از تاثیرِ او مولا صفات
راست گر بینی عدو ہم یار تست ہستیِ او رونقِ بازار تست
کشت انسان را عدو باشد سحاب ممکناتش را بر انگیزد ز خواب

"پیر و مرید" کے سوال و جواب میں اقبال مولانا روم سے بڑے اہم سوال دریافت کرتا ہے (بالِ جبریل، ص ۱۸۰):

مرید ہندی: اے شریکِ مستیِ خاصانِ بدر
میں نہیں سمجھا حدیثِ جبر و قدر

پیر رومی: بال بازاں را سوے سلطاں برد
بال زاغاں را بگورستاں برد

مرید ہندی: سرِّ دیں ادراک میں آتا نہیں
کس طرح آئے قیامت کا یقیں؟

پیر رومی: پس قیامت شو قیامت را بہ بیں
دیدن ہر چیز را شرط است ایں

مرید ہندی: تجھ پہ روشن ہے ضمیرِ کائنات
کس طرح محکم ہو ملت کی حیات؟

پیر رومی: دانہ باشی مرغکانت بر چنند
غنچہ باشی کودکانت بر کنند
دانہ پنہاں کن سراپا دام شو
غنچہ پنہاں کن گیاہِ بام شو

پیر رومی کے جوابوں سے صاف ظاہر ہے کہ وہ انسان کو مجبور نہیں بلکہ مختار خیال کرتے ہیں اور اس کی تقدیر کو اس کے اپنے عمل میں پوشیدہ سمجھتے ہیں۔ لیکن انسان کو اپنے عمل میں مطلق آزادی حاصل نہیں۔ وہ ایک حد تک آزاد اور مختار ہے لیکن اس حد کے بعد وہ خدا کے حکم یا تقدیر کو نہیں بدل سکتا جو روزِ ازل سے مخلوقات کے حق میں ہو چکا ہے۔ باز بھی پرواز کرتا ہے اور زاغ بھی۔ باز آخر شاہی محل کی طرف جاتا ہے اور زاغ قبرستان کی طرف۔ دونوں اپنی آزادی اور اپنے اختیار کو استعمال کرتے ہیں لیکن دونوں کے لیے نتائج جداگانہ برآمد ہوتے ہیں۔ یہ نتائج قضائے الٰہی کے مطابق ہیں جس کے آگے سرِ تسلیم خم کرنا چاہیے۔ یہی رضا بہ قضا ہے اور یہی اسلام کی روح ہے۔ خود اسلام کے معنی حکمِ خداوندی کے آگے سرِ تسلیم خم کرنے کے ہیں۔ مولانا روم اور اقبال دونوں نے سعی و جہد کی تعلیم دی ہے لیکن دونوں کا کہنا ہے کہ اپنی سی پوری کوشش کر چکنے کے بعد نتیجے کو خدا پر چھوڑ دینا چاہیے۔ دراصل انسانی اختیار محدود ہے۔ آزادی اور اختیار کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی اندرونی زندگی میکانکی جبر سے آزاد ہے۔ لیکن وہ مشروط اور محدود ہے۔ اس طرح جبر و اختیار دونوں زندگی میں اثر انداز ہوتے ہیں۔ دونوں کو ماننا چاہیے۔ مولانا روم فرماتے ہیں:

ہم طلب از تست و ہم آں نیکوئی	ما کہ ایم اوّل توئی، آخر توئی
جبر باشد پر و بالِ کاملاں	جبر ہم زنداں و بندِ کاہلاں
بالِ بازاں را سوی سلطاں برد	بالِ زاغاں را بگورستاں برد
کسب جز نامی مداں اے نامدار	جہدِ جز وہمی مپندار اے عیار

مستقبل ایک کھلا ہوا امکان ہے۔ اس کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوتا۔ وہ ذاتِ الٰہی کی کلیت میں پہلے سے تخلیقی زندگی کی حیثیت سے موجود رہتا ہے یعنی ذات سے یہ امکان کے طور پر ہوتا ہے نہ کہ مقررہ و منظم حوادث کی حیثیت سے، جس کے معین خد و خال ہوں۔ زندگی بظاہر زمانی ہے لیکن حقیقت میں جاودانی ہے۔ تقدیر اس سے باہر نہیں۔ اگرچہ زندگی خارجی طور پر فطری قوانین کی اسی طرح پابند ہونے پر مجبور ہے، جیسے

دوسرے مظاہر لیکن اس کی اندرونی آزادیوں کی کوئی حد نہیں :

ضمیر زندگانی جاودانی است — بچشم ظاہرش بینی زمانی است
بتقدیرش مقام ہست و بود است — نمود خویش و حفظ ایں نمود است
چہ می پرسی چہ گوں است و چہ گوں نیست — کہ تقدیر از نہاد او بروں نیست
چہ گویم از چگون و بے چگونش — بروں مجبور و مختار اندرونش
تو ہر مخلوق را مجبور گوئی — اسیر بند نزد و دُور گوئی
و لے جاں از دم جاں آفریں است — بچندیں جلوہ ہا خلوت نشیں است
ز جبر او حدیثے در میاں نیست — کہ جاں بے فطرت آزاد جاں نیست
شبیخوں بر جہان کیف و کم زد — ز مجبوری بہ مختاری قدم زد

انسانی خودی اور اس کی تقدیر کا گہرا تعلق ہے۔ اگر انسان نفس کی تربیت و تہذیب میں ان اصولوں کو ملحوظ رکھے جس سے اس کی اندرونی صلاحیتیں اُبھرتی ہیں تو وہ اپنی تقدیر کا مالک بن سکتا ہے، یعنی فطرت اور اپنی ذات کے تعینات سے ماورا ہو سکتا ہے۔ وہ اس مرتبے تک پہنچ سکتا ہے جہاں خود ذات باری تعالا اس کی تقدیر کو معین کرنے سے پہلے اس کی مرضی دریافت کرے گی :

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خُدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

خودی کی قوتوں اور قابلیتوں کو ترقی کا پورا پورا موقع دینے سے خودی تقدیر یزداں بن جاتی ہے لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ خودی جوکھوں میں پڑے اور سعی و عمل کی آگ میں پڑ کر اپنے جوہر نکھارے :

ترے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے — خودی تیری مسلماں کیوں نہیں ہے
عبث ہے شکوۂ تقدیر یزداں — تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے

جس کو تقدیر کا زندانی کہا جاتا ہے اس میں تقدیر کو پلٹنے کی قوتیں ودیعت ہیں، بشرطیکہ وہ ان کے استعمال سے واقف ہو :

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں
ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی

اقبال نے اپنی نظم 'تقدیر' میں جو محی الدین ابن عربی کے خیالات سے ماخوذ ہے ابلیس اور خدا کا مکالمہ درج کیا ہے۔ ابلیس کہتا ہے کہ میں نے آدم کو سجدہ اس لیے نہیں کیا کہ یہی الٰہی مشیت تھی :

ابلیس

اے خدائے کن فکاں مجھ کو نہ تھا آدم سے بیر
آہ وہ زندانی نزدیک و دور و دیر و زود
حرفِ استکبار تیرے سامنے ممکن نہ تھا
ہاں مگر تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود

اس پر خدا فرشتوں کو اس طرح مخاطب کرتا ہے :

پستیِ فطرت نے سکھلائی ہے یہ حجت اسے
کہتا ہے "تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود"
دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام
ظالم اپنے شعلۂ سوزاں کو خود کہتا ہے دود

آئین کی پابندی سے انسان کے جوہر نمایاں ہوتے ہیں اور وہ احوال کی ناسازگاری پر قابو پاتا ہے۔ اطاعتِ الٰہی سے انسانی خودی مستحکم ہوتی ہے اور اسے خود اپنے اوپر اعتماد حاصل ہوتا ہے۔ ابلیس کی یہ کوتاہی تھی کہ اس نے سرکشی کو آزادی سمجھا اور اسے مشیت پر محمول کیا۔ اطاعت اور دعا سے وہ اپنی اس کوتاہی کو دور کر سکتا تھا لیکن اس نے ایسا نہیں کیا۔ حدیث شریف میں ہے کہ بلا کا نزول شروع ہو جاتا ہے لیکن دعا اس کو روک لیتی ہے۔ جبر میں یہ اختیار کا عنصر ہے :

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار

اگر کوئی اپنی قابلیتوں کو بہتر طور پر استعمال کرے تو وہ خود اپنے امکانات پیدا کر سکتا ہے اور اپنی تقدیر کو اپنی تدبیر کا ہم عناں بنا سکتا ہے :

نقشِ حق داری جہاں نخچیرِ تست
ہم عناں تقدیر با تدبیرِ تست

اقبال کا مردِ مومن (انسانِ کامل) تقدیر اور زمانے کو اپنا تابع رکھتا ہے، اس

لیے کہ وہ خود تقدیرِ الٰہی کا مظہر ہے :

کافر ہے تو ہے تابعِ تقدیر مسلماں
مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیرِ الٰہی

اقبالؔ کے انسانِ کامل کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ زمانے کو بطور مرکب استعمال کرتا ہے اور جدھر چاہتا ہے اس کی باگیں موڑ دیتا ہے۔ انسانِ کامل کا تصور ایک ایسی مکمل تہذیب کا تصوّر ہے جب انسان اپنے تعقلی اور وجدانی سرچشموں سے سیراب ہو کر خارجی فطرت پر پورا قابو حاصل کرے گا اور اپنی سیاسی اور معاشرتی تنظیم اس ڈھنگ سے کرے گا کہ انسانیت امن و عافیت کی زندگی گزار سکے اور ہر فرد اور جماعت کو اس کا موقع ملے کہ اس میں جو قابلیتیں اور صلاحیتیں پوشیدہ ہیں وہ ظہور میں آئیں۔ اس طرح دنیا جنّت بن جائے گی :

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا
اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو
در سوادِ دیدہ ہا آباد شو

انسان کی تدبیر اور تقدیر اسی وقت ہم عناں ہو سکتی ہیں جب کہ وہ اپنے آپ کو الٰہی قانون اور اخلاقی نظم و ضبط کا پابند بنا لے۔ اس کی اعلا ترین مثال آنحضرت صلعم کی حیاتِ طیّبہ میں ملتی ہے۔ چونکہ آپ کی عبودیت، صورت گرِ تقدیر اور الٰہی فاعلیت کا جز تھی، اس واسطے آپ کی شان میں آیۂ شریفہ نازل ہوئی : وَمَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ رَمٰی (جب تو نے تیر چلایا تو تو نے نہیں چلایا بلکہ اللہ نے چلایا) [۱]

[۱] اِنَّ الَّذِیْنَ یُبَایِعُوْنَکَ اِنَّمَا یُبَایِعُوْنَ اللّٰہَ یَدُ اللّٰہِ فَوْقَ اَیْدِیْہِمْ
(" جنھوں نے بیعت کی تیرے ساتھ انھوں نے بیعت کی اللہ کے ساتھ ۔ اللہ کا ہاتھ بیعت

(باقی اگلے صفحے پر)

عبدہٗ دہر است و دہر از عبدہٗ ما ہمہ رنگیم و او بے رنگ و بوست
کس ز سرّ عبدہٗ آگاہ نیست عبدہٗ جز سرّ الّا اللہ نیست
عبدہٗ چند و چگونِ کائنات عبدہٗ رازِ درونِ کائنات
مدّعا پیدا نگردد زیں دو بیت تا نہ بینی از مقامِ ما رمیت

آج سائنس میں بھی علّیت اور لزوم کا جبر بڑی حد تک ٹوٹ چکا ہے۔ نظریۂ کوانٹم، سالمات کی حرکت کے عدمِ تعیّن اور ان کی منفرد حیثیت کو تسلیم کرتا ہے۔ نیوٹن کی ٹھوس جواہر والی طبعیات اب قابلِ قبول نہیں رہی جس کے قوانین سلسلۂ اسباب کے جبر پر مبنی تھے۔ اب طبعیات کے قوانین محض تخمینے ہیں جن سے حقیقت کے بعض خارجی پہلوؤں کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ اب کوئی ماہرِ طبعیات کسی مخصوص الکٹرن (برقیہ) کے متعلق یہ پیشین گوئی نہیں کرسکتا کہ اس کا وتیرہ کس حد تک مقررہ اصول کے مطابق ہوگا۔ بادی النظر میں مادّہ ٹھوس ٹکڑوں پر مشتمل ہے لیکن صاحبِ نظر سائنٹسٹ کے نزدیک وہ توانائی کی ایک لہر ہے جو فضائے بسیط میں موجزن ہے۔ نیا فلسفۂ طبیعیات ان اصول و مسلمات کو شبہہ کی نظر سے دیکھتا ہے جو پچھلی تین صدیوں سے بلا چون و چرا تسلیم کیے جا رہے تھے اور جنھوں نے نشاۃِ ثانیہ کے بعد اہلِ یورپ کے مذہبی عقائد کی جگہ لے لی تھی۔ اب قانونِ علّت و معلول کا اثر محدود ہوگیا ہے۔ نظریۂ کوانٹم سے نہ صرف یہ کہ فطرت کی غیر متعین حالت کا علم ہوا بلکہ آزادیِ عمل کے نئے نقطۂ نظر کو اس کے باعث فروغ حاصل ہوا جو اب طبیعیاتی جبر کی پرانی اور بوسیدہ زنجیروں کو توڑ دینے پر آمادہ ہے۔

(بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

کرنے والوں کے ہاتھوں کے اوپر ہے) اس آیت میں بھی رسولِ اکرمؐ کی ذات زمان و مکاں کی پابندیوں سے آزاد بتلائی گئی ہے۔ گویا کہ آپ میں اور ذاتِ الٰہی میں کوئی فرق نہ تھا لیکن اس کے باوجود آپ نے اپنی بندگی پر فخر کیا اور دوسرے انسانوں کی طرح اپنی بعض کوتاہیوں کا اعتراف کیا، خاص کر دنیاوی معاملات میں۔

طبیعیات کے اس نئے نقطۂ نظر کا ضرور ہے کہ فلسفیانہ تصوّرات پر بھی اثر پڑے۔ سائنس سے ہمیں علم بلا کسی قسم کی قدروں کے حاصل ہوتا ہے اور مذہب سے ہمیں قدریں ملتی ہیں۔ ضرور ہے کہ سائنس کے جدید رجحان سے زندگی کی قدروں اور عقیدوں کی توجیہ پر نئی روشنی پڑے۔ لیکن جدید طبیعیات کے اس عدمِ تعیّن سے یہ نتیجہ نکالنا دُرست نہ ہوگا کہ فطرت من مانے طور پر جو چاہتی ہے وہ کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ طبیعی پیمائش کا کوئی ایک طریقہ ایسا نہیں جو فطری عقائد کی پیچیدگی پر پوری طرح حاوی ہوسکے۔ طبیعی عناصر کا عدمِ تعیّن اس واسطے نہیں ہے کہ ان کی پیشین گوئی کرنے کے متعلق ہمارے پاس علمی مقدمات موجود نہیں بلکہ اس لیے ہے کہ سلسلۂ اسباب کو ہمارے تجربے سے ملانے والے مقدمات معدوم ہیں۔[۱] اڈنگٹن کا خیال ہے کہ فطرت کا یہ عدمِ تعیّن دراصل ہمارے ذہن کی فعلیت کے باعث ہے جس سے آزادیٔ انتخاب کا پتا چلتا ہے۔ فطرت کے مظاہر کے متعلق پیشین گوئی اس وقت تک ممکن نہیں ہوگی جب تک کہ انسانی ذہن کی ساخت اور کائنات کی ساخت میں مکمل موافقت نہ پیدا ہوجائے۔ طبیعی قوانین ہمیں حوادث کا اندرونی حال نہیں بتاتے۔ معلوم ہوتا ہے کہ فطرت کی گہرائیوں میں کوئی چیز ایسی ہے جو ریاضیاتی اصول کی گرفت سے بچ نکلتی ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ برقیہ کی لہروں کو دائمی ہیجان کی حالت میں کون لایا اور کیوں لایا؟ ان لہروں کی آزادی انسانی مقدّر کے متعلق کیا اشارہ کرتی ہے؟ کوئی ذرّے کے دل کو چیرے تو اس کو فطرت کے اس دائمی رقص و فعلیت اور آزادی کی ایک جھلک نظر آئے گی جس کی توجیہہ طبیعیات پیش نہیں کرسکتی۔

سائنس یہ بھی مانتی ہے کہ فطرت میں اتفاق کا عنصر موجود ہے جو سلسلۂ اسباب و علل کو توڑ دیتا ہے۔ ہائزنبرگ[۲] کا خیال ہے کہ فطرت تعیّن اور صحت کو

---

[۱] ملاحظہ ہو اڈنگٹن کی کتاب The Nature of the Physical World ص ۲۹۴ اور ۲۹۵

[۲] سر جیمس جینز کی کتاب The Mysterious Universe ص ۲۶

پسند نہیں کرتی۔ صحیح پیمائش کے اصول سے وہ نابلد ہے۔ اگر ہم کسی برقیہ کی رفتار کا ٹھیک علم رکھتے ہوں تو ہمارے لیے ناممکن ہے کہ مکان میں اس کا ٹھیک ٹھیک محل متعین کر سکیں۔ پرانی سائنس کا اس کے برخلاف دعوا تھا کہ برقیے کا محل اور اس کی رفتار ٹھیک ٹھیک متعین کی جا سکتی ہے جس کا نتیجہ فطرت کی تعین پذیری اور سائنس کا جبری نقطۂ نظر تھا۔

جبر و اختیار کے مسئلے کا تعلق تصوّرِ زماں سے بہت گہرا ہے۔ زمانہ، کائنات کے تصوّر میں ازل سے ابد تک پھیلا ہوا ہے۔ اضافیت کے نظریے کے بموجب زمان و مکاں ایک دوسرے میں پیوست ہو گئے ہیں۔ زمانہ مثل ایک خط کے نہیں ہے۔ ہر لمحہ ایک دوسرے سے الگ ہے۔ شعور کو دوران کا احساس الگ الگ اکائیوں کی صورت میں نہیں ہوتا بلکہ شعوری کیفیات کے اعتبار سے انا زمانے کے اثر سے آزاد رہتا ہے۔ اشیا پر دوران کا جو اثر ہوتا ہے وہ انا (ایغو) پر نہیں ہوتا۔ فطری مظاہر پر جس طرح زمانی لزوم و جبر عائد ہوتا ہے ویسا جبر شعوری کیفیات پر نہیں ہوتا۔ آزادی اور اختیار وہ تعلق ہے جو انا کو اس فعل کے ساتھ ہے جو اس سے سرزد ہو۔ خودی کا تعلق کمیت سے نہیں بلکہ کیفیت سے ہے۔ اسی لیے وہ زمانے کی بندھن سے آزاد ہے۔ ہم چونکہ ان اصطلاحوں سے متاثر ہو کر مشاہدۂ ذات کرتے ہیں جن کا اطلاق خارجی فطرت پر ہوتا ہے، اس لیے ہم سمجھتے ہیں کہ حقیقی دوران جس میں سے شعور گزرتا ہے وہی ہے جس میں سے مادّی مظاہر بغیر کسی تغیر کی صلاحیت کے گزرتے ہیں۔ شعوری حقیقت ایک آزاد فعلیت ہے جس کی خاصیت تخلیق و تاثیر ہے۔ تخلیق میکانکی تکرار کی ضد ہے۔ زندہ عمل میکانکی عمل سے مختلف ہے۔ خودی کی آزادی محض خیالی نہیں بلکہ حقیقی ہے۔ اسی طرح انتخاب کی قوت و صلاحیت بھی محض دعوا نہیں بلکہ حقیقت ہے۔ فطرت میں ہر چیز معیّن اور مجبور ہے جو عمل اور ردِّ عمل کے ایک مقررہ نظام میں بندھی ہوئی ہے۔ اگرچہ پوری طرح وہ بھی معیّن نہیں ہوتی، جیسا کہ جدید سائنس کا دعوا ہے۔ اس کے برخلاف شعوری

کیفیت کی خصوصیت آزادی اور خود روی ہے۔ طبیعیاتی تعیّن کو چاہے ہم بڑی حد تک مانیں لیکن نفسیاتی تعیّن کو ماننا انسانی اعمال و اخلاق کو بے معنی اور بے نتیجہ بنا دے گا۔ بغیر آزادی اور اختیار کے تخلیق ممکن نہیں۔ آزاد عمل ایک قسم کی اندرونی کیفیت کا اظہار ہے جو پوری شخصیت کے سرچشمے سے اُبلتی ہے۔ انسانی عمل اس واسطے آزاد ہے کہ اس سے عمل کی ماہیت کا اظہار ہوتا ہے۔ طبیعیاتی فعلیت میں دوران کا اثر خارجی حیثیت رکھتا ہے لیکن نفسی یا شعوری فعلیت میں دوران موضوعی اور اندرونی ہوتا ہے۔ آزادی کے تصوّر کا تعلق ذاتِ واجب تعالا سے ہے اور میکانکی جبر کا تعلق فطرت سے۔ حقیقی آزادی شعوری آزادی ہے جو اپنے آپ کو کائنات میں موثر بناتی ہے۔ اس کی جبر و تسخیر کی صلاحیت، جسے اقبال جذب و جنوں سے تعبیر کرتا ہے، تقدیر کے چاک سی سکتی ہے:

تیرا زمانہ، تاثیر تیری ‍ ‍ ‍ ناداں! نہیں یہ تاثیر افلاک
ایسا جنوں بھی دیکھا ہے میں نے ‍ ‍ ‍ جس نے سیئے ہیں تقدیر کے چاک

فطرت کے خارجی مظاہر میں جو لزوم پایا جاتا ہے وہ اپنی حدود کے اندر حقیقی ہے لیکن شعور اور ارادے کی خصوصیت آزادی ہے جو خارجی تعینات سے بالاتر ہے۔ آزادی بے روک قوت ہے جس کا سرچشمہ شعور ہے۔ اس لیے یہ خالص موضوعی چیز ہوئی، جس پر فطرت کے جبر و لزوم کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔ انسان گناہ پر متاسف اس لیے ہوتا ہے کہ اس کے ارادے میں آزادی کی اندرونی صفت موجود تھی لیکن پھر بھی اس نے صحیح راہِ عمل نہ اختیار کی۔ لیکن یہ چبھن اس وقت تک ہی ممکن ہے جب تک کہ انسان کو اپنی ذمّہ داری کا احساس ہو اور وہ محسوس کرے کہ وہ چاہتا تو دوسری اور بہتر راہ اختیار کر سکتا تھا۔ اگر انسان اپنے ارادوں میں مجبور ہے تو اس کے اعمال کی ذمّہ داری اس پر کس طرح عائد ہو سکتی ہے؟

سوال یہ ہے کہ انسانی اختیار اور ذاتِ واجب کے ارادی خلق میں کس طرح توافق پیدا کیا جائے۔ اس دشواری کو اقبال نے زماں کے حرکی تصوّر سے

دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس نے زماں کی حقیقت کا ادراک اور حیات کا تصوّر، زماں میں ایک مسلسل حرکت کے طور پر کیا ہے۔ زماں ایک مسلسل حرکت ہے۔ انسانی زندگی اور تاریخ کا راستہ پہلے سے بنا بنایا اور مقرر نہیں۔ زمانہ ایک تو لمحہ بہ لمحہ مرور ہے اور دوسرے وہ ایک رجحان ہے جو زندگی کسی مقصد و منتہا کی طرف آگے بڑھنے میں ظاہر کرتی ہے جو ابھی تکمیل پذیر نہیں ہوا۔ یہ ایک فعلیت ہے جس میں زندگی کی قدریں تجرید کی تاریکی سے نکل کر عمل کا جامہ زیب تن کرتی ہیں۔ زمانہ وجود و وجوب کی وہ جہت ہے جس میں انسانی حیات کی تکمیل ہوتی ہے۔ زمانے کو قدروں کی روشنی میں دیکھنے کا نام تاریخ ہے:

سلسلۂ روز و شب، نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب، اصل حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب، تارِ حریرِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو، جس میں نہ دن ہے نہ رات

بعض مفکروں کے نزدیک زمانہ حوادث و واقعات کے تواتر سے عبارت ہے۔ جس کا کوئی اور چھور نہیں، جس کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا اور جو صرف طبیعیات کے ناقابلِ تغیر قوانین سے تعین پذیر ہوتا ہے۔ اس کے دوران میں انسانی زندگیاں اپنی اپنی بہار دکھاتی اور ختم ہو جاتی ہیں۔ اقبال کے نزدیک زمانے کا تجربہ ہمیں اپنی باطنی زندگی میں ہوتا ہے اور اس طرح انسانی خودی حقیقت کی پیمائش کا پیمانہ اور معیار ٹھہرتی ہے۔ بجائے عقل کے جو تحلیل و تجزیہ کرتی ہے، ذوقِ وجدان کے ذریعے زمانے کی حقیقت کا راز تھوڑا بہت کھلتا ہے۔ علم اور عقل کو جہاں تکرار نظر آتی ہے ذوقِ وجدان وہاں نشو و نما اور ارتقا کی جھلکیاں دیکھ لیتا ہے۔ زندگی کو ایک تسلسل کی لڑی میں نسل یا نوعِ انسانی کے حیاتیاتی تصوّر کے ذریعے آپ سمجھنے کی چاہے کتنی بھی کوشش کریں، بایں ہمہ زندگی کی نوعیت کے متعلق تحقیق کا قدم آگے کی جانب ذرا بھی نہیں بڑھتا۔ زندگی کا مادّے سے پیوست ہونا اور زمانے میں اس کا ارتقا اب تک ایک راز ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا انسانی تقدیر میں زمانے کی کوئی دوسری تاثیر بھی ہے جو معروضی عالم

سے علاحدہ حیثیت رکھتی ہو؟ کیا ان حوادث و تغیرات پر جو زندگی میں اندرونی طور پر وجود پذیر ہوتے ہیں خود حقیقت زمانی کا انحصار نہیں ہے؟ مذہب کہتا ہے کہ ذات باری کے کُن فیکون کہنے پر کائنات وجود میں آئی۔ تو کیا زمانہ کائنات کے وجود میں آنے کے بعد پیدا ہوا؟ یا خود عالم کی تکوین زمانے میں ہوئی؟ لیکن جب ہم کہتے ہیں کہ عالم کی تکوین ہوئی تو ہمارا نقطۂ نظر معروضی ہوتا ہے۔ انسانی وجود کے باطنی اور داخلی تصور سے عالم کی تکوین پر زمانی اطلاق نہیں ہوتا۔ تکوین کرنے والا ازلی ہے، اس لیے زمانہ حرکت اور تخلیق کا نتیجہ ہوا۔

انسانی مقدر کی تکمیل زمانے میں ہوتی ہے جس کی خصوصیت بظاہر تغیر ہے۔ لیکن یہ کہنا بھی درست ہے کہ تغیر کی خصوصیت زمانہ ہے۔ زمانہ نتیجہ ہے ان تغیرات کا جو حرکت و عمل سے حقیقت میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اسی عمل کی بدولت عدم اپنا نقاب اٹھاکر وجود کا جامہ زیب تن کرتا ہے۔ جو پہلے نہیں تھا وہ ہوجاتا ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل مرورِ زمانی کے نقطے ہیں۔ ابدیت کو جب تحلیل کیا جاتا ہے تو معروضی زماں وجود میں آتا ہے جیسے ہم سہولت کی خاطر ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کرلیتے ہیں۔ لیکن زمانے کا حقیقی عنصر تو حال و مستقبل میں ہے جس سے ماضی کی زندگی وابستہ ہے۔ ماضی میں ایک تو وہ جز ہے جو ہمیشہ کے لیے فنا ہوگیا اور دوسرا وہ جو ہماری خودی کے زندہ عنصر کی حیثیت سے جاری وساری ہے۔ انسانی حافظے کی تخلیقی صلاحیت ماضی، حال اور مستقبل سے اپنے کو وابستہ کرلیتی اور اس کی بوسیدہ ہڈیوں میں نئی روح پھونک دیتی ہے۔

گوئٹے نے اپنے ہیرو فاؤسٹ سے، شیطان کو مخاطب کرتے ہوئے نہایت ہی بلیغ بات کہلوائی ہے۔ فاؤسٹ کہتا ہے:

> "میں یہ شرط لگاتا ہوں اگر میں کسی لمحے کو مخاطب کرکے کہوں۔ 'ذرا ٹھہرجا، تو کتنا حسین ہے'، تب تجھے اختیار ہے کہ مجھے طوق وسلاسل میں جکڑ کر قعرِ مذلت میں ڈھکیل دے۔"

اقبال کے نزدیک بھی چونکہ اندرونی زندگی میں تخلیق کا عمل ہمیشہ جاری رہنا چاہیے اس لیے کوئی لمحہ بجائے خود کوئی وقعت اور اہمیت نہیں رکھتا جس سے ذرا دیر تک لطف اندوز ہونے کی کوشش کی جائے۔ زمانے کی سبک سیر رفتار ہر لمحے کو جلد سے جلد اپنی جگہ خالی کرنے پر مجبور کرتی ہے تاکہ آنے والے لمحوں کو وجود میں آنے کا موقع ملتا رہے۔ اقبال کے یہاں مستقبل کو اس لیے اہمیت حاصل ہے کہ وہ آزادی کا مظہر ہے اور ماضی کی جبری زنجیریں وہاں باقی نہیں رہتیں۔ زماں کی تخلیقی فعلیت ہی انسانی عمل کی آئینہ دار ہے۔

خودی کا تعلق اگرچہ ابدیت سے ہے لیکن معروضی زماں ہی میں اس کی تکمیل کا سامان بہم پہنچتا ہے۔ خودی اپنے آپ کو دائمی تغیر کے سیل میں قایم و برقرار رکھتی ہے۔ تغیر ہی میں وہ اپنا تحقق کرتی ہے۔ اقبال زمانے کو خودی کے معیار سے جانچتا ہے:

ازل تاب و تب پیشینۂ من
ابد از ذوق و شوق انتظارم

زمانے کا ادراک ہمیں شعور میں براہ راست ہوتا ہے۔ مکاں کے احساس کی نوعیت اس سے مختلف ہے۔ مکاں کا ادراک بالواسطہ طور پر ہوتا ہے۔ یہ ایک قسم کی تعبیر ہے جو ہم اپنے حواس کے ذریعے سے کرتے ہیں۔ اسی طرح ہماری خودی کے باہر جو عالم موجود ہے اس کے حوادث کے زمانی تعلق کو ہم بالواسطہ طور پر محسوس کرتے ہیں۔ خود ہماری انا (ایغو) جس زمانے میں سے گزرتی ہے اس کا احساس ہمیں بالواسطہ طریقے پر ہوتا ہے۔ اس دوران و مرور کا علم ہم اپنے حواس سے نہیں حاصل کرتے بلکہ وہ خود بخود ہمارے شعور پر منکشف ہوتا ہے۔ زمانے کا یہ ادراک خارجی حقائق کے تعلق کی وجہ سے نہیں، بلکہ ہماری انا کے قریبی اور غیر منفصل احساس سے عبارت ہے۔ یہی سبب ہے کہ ہم مادّے کے خواص سمجھ لیتے ہیں، لیکن انسانی شخصیت کو نہیں سمجھتے جو زمانی حقیقت ہونے کے باعث زیادہ پُراسرار ہے۔ ہمیں مادّی خارجی اشیا سے اتنا قریبی تعلق کبھی نہیں ہو سکتا جتنا کہ خود اپنے اندرونی تجربے سے۔

انسانی روح کی طرح زمانے کا براہِ راست ادراک کیا جاسکتا ہے[۱] مکاں کا تصور چونکہ ہمارے ذہن کا آفریدہ ہے اس لیے ہم اس کی ماہیت جان سکتے اور اس کا تجربہ کرسکتے ہیں لیکن زمانہ ایک اندرونی احساس سے عبارت ہے جس کی تعریف ممکن نہیں۔ اس کی حقیقت کو صرف محسوس کیا جاسکتا ہے :

وقت را مثلِ مکاں گستردۂ — امتیازِ دوش و فردا کردۂ

وقتِ ما کو اوّل و آخر ندید — از خیابانِ ضمیرِ ما دمید

اقبال نے "اسرارِ خودی" میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مقولہ "اَلْوَقْتُ سَیْفٌ"[۲] نقل کیا ہے اور اپنے مخصوص انداز میں اس مقولے کے فلسفیانہ متعلقات کی وضاحت

۱ـ ادنگٹن The Nature of the Physical World. ص ۵۱۔

۲ـ معلوم ہوتا ہے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو زمانے کی حقیقت اور انسانی زندگی میں اس کی تاثیر اور اہمیت کا شدید احساس تھا۔ امام صاحب کا قول ہے کہ قرآن میں سے اگر صرف سورۂ والعصر نازل کردی جاتی تو بندوں کی ہدایت کے لیے کافی تھا۔ اس مختصر لیکن جامع قول میں زندگی کی بڑی بصیرتیں پوشیدہ ہیں۔ سورۂ والعصر کے لفظ یہ ہیں:
وَالْعَصْرِ ۝ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ ۝ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ۝ (زمانے کی قسم۔ انسان گھاٹے میں ہے۔ سوائے ان کے جو ایمان لائے اور انھوں نے نیک عمل کیے اور آپس میں حق کی پیروی اور صبر کی تاکید کرتے رہے۔) ان چند سیدھے سادے بولوں میں زمانے یا تاریخ کی نہایت ہی بلیغ توجیہ موجود ہے۔ پھر لفظوں کا ربط خاص طور پر اپنے اندر عجیب و غریب اعجاز رکھتا ہے۔ زمانہ انسان کے لیے جبری لزوم کی زنجیر نہیں عائد کرتا بلکہ عمل کے لیے بے شمار امکانوں کا دروازہ کھول دیتا ہے۔ تاریخ اعمال کے نتائج سے عبارت ہے جو انسانی ارادے سے ظہور میں آتے ہیں۔ جو نیک عمل کرتے ہیں وہ کامیاب رہتے ہیں اور

(باقی اگلے صفحے پر)

کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ وقت ایسی شمشیر ہے جس کی آب، زندگی سے عبارت ہے۔ جس ہاتھ میں یہ شمشیر ہو وہ دستِ کلیم سے زیادہ روشن ہوتا ہے۔ اس شمشیر کی ایک ضرب سے پتھر میں سے چشمے اُبل پڑتے ہیں اور سمندر خشک ہو جاتے ہیں۔ اسی شمشیر سے حضرت موسیٰؑ نے دریائے احمر کے سینے کو چاک کیا اور قلزم کو مثل خاک کے خشک کر دیا۔ حضرت علی مرتضیٰؓ کے دستِ مبارک میں یہی سیفِ روزگار تھی جس سے ان کی فتوحات عمل میں آئیں۔ جو شخص اسیر دوش و فردا ہے وہ ایک ایسا باطل فروش ہے جسے کبھی بھی عرفانِ حیات حاصل نہیں ہو سکتا:

اے اسیرِ دوش و فردا در نگر ۔۔۔ در دلِ خود عالمِ دیگر نگر
در گِلِ خود تخمِ ظلمت کاشتی ۔۔۔ وقت را مثلِ خطے پنداشتی
باز با پیمانۂ لیل و نہار ۔۔۔ فکرِ تو پیمود طولِ روزگار
ساختی این رشتہ را زنّارِ دوش ۔۔۔ گشتۂ مثلِ بتاں باطل فروش

زندگی کو اس وقت تک صحیح طور پر سمجھنا ممکن نہیں جب تک کہ زماں کا صحیح تصوّر ذہن میں موجود نہ ہو۔ اگر کوئی شخص یا جماعت زماں کو معروضی اور خارجی تصوّر کرتی ہے جو اس

(بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

جو نیک عمل نہیں کرتے وہ گھاٹے میں رہتے ہیں۔ اگر فوری طور پر نیک عمل کرنے والا گھاٹے میں نظر آئے تو صبر کے ساتھ انتظار کرو۔ زمانہ اس گھاٹے اور نامرادی کو کامیابی میں بدل دے گا۔ پھر یہ نیکی صرف انفرادی نہیں ہوتی۔ پوری جماعت کو نیکی کی طرف بُلانا ضروری ہے، چاہے اس میں کتنی ہی دشواریاں کیوں نہ پیش نہ آئیں۔ عمل کی دُنیا میں فرد سے زیادہ جماعت کو اہمیت حاصل ہے۔ اگر کسی کو صبر اور عقیدت سے مقاصد کی لگن ہو جو حق ہیں تو زمانہ ضرور اس کا بول بالا کرے گا۔ امام شافعیؒ کا اس سورت کی بابت جو قول ہے وہ ان کی زبردست دینی بصیرت پر دلالت کرتا ہے۔

پر عائد کیا گیا ہے تو ضرور ہے کہ زندگی کے متعلق اس کے نقطۂ نظر میں جبری عنصر موجود ہو۔ برخلاف اس کے زمانے کو داخلی تصوّر کرنے والا شخص اپنی قوتِ ارادی سے کائنات میں تصرّف کرنے اور اپنی خودی کو مستحکم اور ابدی بنانے کا قائل ہوگا:

تو کہ از اصلِ زماں آگہ نہ | از حیاتِ جاوداں آگہ نہ
تا کجا در روز و شب باشی اسیر | رمزِ وقت از لِیْ مَعَ اللّٰہِ یاد گیر
این و آں پیداست از رفتارِ وقت | زندگی سرّیست از اسرارِ وقت
اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست | وقت جاوید است و خور جاوید نیست
عیش و غم عاشور ہم عید است وقت | سرِّ تابِ ماہ و خورشید است وقت
زندگی از دہر و دہر از زندگی است | لَا تَسُبُّوا الدَّھْر فرمانِ نبیؐ است[1]

جب انسان اپنے آپ کو آزاد اور مختار محسوس کرتا ہے تو وہ یقین رکھتا ہے کہ مستقبل کو جس طرح چاہے تشکیل دے۔ اس کی زندگی ذمّہ دار بن جاتی ہے۔ خارجی عالم، زمان و مکاں کی زنجیروں میں جس طرح بندھا ہوا ہے انسان اس طرح بندھا ہوا نہیں۔ اسی یقین کے سرچشمے سے انسان کے تمام اعلا تخیّلات و جذبات پیدا ہوتے ہیں ورنہ وہ انتہائی بے بس مخلوق ہے۔ اس کی بدولت شعور کا وہ مرکزی نقطہ مستحکم ہوتا ہے جسے ہم انا (خودی) کہتے ہیں۔ جس کی سرحد پر خارجی عالم اور اندرونی عالم آکر مل جاتے ہیں۔ خارجی عالم، خودی اور دوسرے مظاہرِ کائنات کے درمیان قدرِ مشترک کا حکم رکھتا ہے۔ لیکن انسان کی اندرونی زندگی میں کوئی دوسرا شریک نہیں ہوتا۔ اس عالم میں وہ تنہا براجمان ہوتا ہے اور اپنے منشا کے مطابق تغیّرات و تصرّفات عمل میں لاتا ہے۔ اقبالؔ کے نزدیک حقیقی آزاد وہ ہے جو زمانے کے بندھنوں سے آزاد ہو اور غلام وہ ہے جو ان میں جکڑا ہوا ہو اور تغیّر و تصرّف کی قدرت نہ رکھتا ہو۔ آزاد زمانے کو اپنا غلام بناتا ہے اور غلام زمانے کی محکومی قبول کرتا ہے۔

[1] لاتسبوا الدھر فان الدھر ھو اللہ۔ ("زمانے کو برا مت کہو بے شک زمانہ اللہ ہے")

نکتہ می گویمت روشن چو دُر | تا شناسی امتیازِ عبد و حُر
عبد گردد یاوہ در لیل و نہار | در دلِ حُر یاوہ گردد روزگار
عبد از ایّام می بافد کفن | روز و شب را می تند بر خویشتن
مردِ حُر خود را ز گِل بر می کند | خویش را بر روزگاراں می تند
عبد چوں طائر بدامِ صبح و شام | لذتِ پرواز بر جانش حرام
سینۂ آزادۂ چابک نفس | طائرِ ایّام را گردد قفس
عبد را تحصیلِ حاصل فطرت است | وارداتِ جانِ او بے ندرت است
دم بدم نو آفرینی کارِ حُر | نغمہ پیہم تازہ ریزد تارِ حُر
فطرتش زحمت کشِ تکرار نیست | جادۂ او حلقۂ پرکار نیست
نکتۂ غیب و حضور اندر دل است | رمزِ ایّام و مرور اندر دل است
نغمۂ خاموش دارد سازِ وقت | غوطہ در دل زن کہ بینی رازِ وقت

زمانے کی رو تاریخِ عالم کا پس منظر ہے جس پر فطرت اور انسان کے عمل کے بے شمار نقش و نگار ثبت ہوتے ہیں۔ اس کی پیمایش نہیں ہو سکتی۔ ذہنی ضرورت کے لیے ہم زمانے کو تقسیم کر لیتے ہیں تاکہ حقیقت کی تھوڑی بہت گرفت ہو سکے۔ زمانہ نفسِ انسانی میں ناقابلِ تقسیم و تجزیہ ہے۔ اندرونی لحاظ سے لمحے ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتے بلکہ شعور و احساس کے تانے بانے سے ایسے وابستہ ہوتے ہیں کہ ہم انھیں ایک دوسرے میں مدغم کہہ سکتے ہیں۔ چونکہ اندرونی لمحات ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتے اس لیے خودی یا انا جو ان سب کو سمیٹتی اور سموتی ہے اپنے عمل میں مختار ہوتی ہے۔ ان کیفیات کو محسوس کرتے وقت ہم حقیقت میں آزاد ہوتے ہیں۔ اسی لیے اقبال نے انسانِ کامل کو "سوارِ اشہبِ دوراں" سے تشبیہہ دی ہے۔ آزاد خودی مکان (اسپیس) سے باہر ہے۔ لیکن وہ دوران کے اندر رہتی ہے۔ وہ آزاد فعلیت ہے جس کا کام تخلیق و تاثیر ہے۔ حق اور صداقت کی شانیں مختلف زمانوں میں خودی کی تصرف سے بدلتی رہتی ہیں ـــــ لاطینی مقولہ "صداقت زمانے کی

بیٹی ہے"۔[۵۱] اسی حقیقت کو ظاہر کرتا ہے۔

اقبال نے اپنی نظم "نوائے وقت" میں زماں کے مختلف پہلوؤں کو بڑی خوبی سے واضح کیا ہے۔ زمانہ انسان کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ تو اگر مجھے دیکھنے کی کوشش کرے گا تو تجھے کبھی کامیابی نہیں ہو سکتی۔ ہاں، تو اگر مجھے اپنی ذات میں تلاش کرے تو میں تیری جان ہوں۔ میں تمام عالم پر محیط ہوں۔ انسان اور فطرت دونوں پر میں الگ الگ طریقوں سے اثر انداز ہوتا ہوں۔ میں فنا کے گھاٹ بھی اتارتا ہوں اور اپنے سر جیون چشموں سے حیاتِ جاوداں بھی عطا کرتا ہوں۔ قوموں کا عروج و زوال مجھ سے ہے۔ میں سکون بھی ہوں اور حرکت بھی۔ درد بھی ہوں اور درماں بھی۔ جب مجھے حنا بندی کا شوق اُٹھتا ہے تو منچلوں کے خونِ جگر سے اس شوق کو پورا کرتا ہوں۔ غرض کہ حیات و کائنات کی ساری ہنگامہ آرائیاں میرے ایک اشارۂ ابرو کا نتیجہ ہیں۔ میرا فسوں تقدیر ہے اور تیرا افسوں تدبیر، تو عاشق لیلا ہے اور میں دشتِ جنوں، تیری ہی جان سے میں پیدا ہوتا ہوں اور تیری جان ہی میں پنہاں رہتا ہوں۔ میں رہرو ہوں اور تو منزل، میں مزرع ہوں اور تو حاصل۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ محفلِ کائنات میں تیرے دم ہی سے رونق ہے۔ تو کیوں ادھر اُدھر بھٹکا بھٹکا پھرتا ہے جب کہ سب کچھ تجھ میں موجود ہے۔ تیرے دل کے ننھے سے جام میں میرا قلزم بے ساحل سما سکتا ہے۔ جب تیرے من کی موجیں بلند ہوتی ہیں، تو میرے قلزم بے پایاں میں بھی طوفان اُٹھتے ہیں۔ اگر تو ذرا سوچے تو میں تیرا راز دار ہوں اور تو میرا راز دار ہے:

خورشید بہ دامانم، انجم بہ گریبانم   در من نگری ہیچم، در خود نگری جانم
در شہر و بیابانم، در کاخ و شبستانم   من دردم و درمانم، من عیشِ فراوانم
من تیغِ جہاں سوزم، من چشمۂ حیوانم

Veritas temporis filia. [۵۱]

چنگیزی و تیموری، مشتے ز غبارِ من ہنگامۂ افرنگی، یک جستہ شرارِ من
انسان و جہانِ او، از نقش و نگارِ من خونِ جگرِ مرداں، سامانِ بہارِ من
من آتشِ سوزانم، من روضۂ رضوانم

آسودہ و سیّارم، ایں طرفہ تماشا بیں در بادۂ امروزم کیفیت فردا بیں
پنہاں بہ ضمیرِ من، صد عالمِ رعنا بیں صد کوکبِ غلطاں بیں، صد گنبدِ خضرا بیں
من کسوتِ انسانم، پیراہنِ یزدانم

تقدیر فسونِ من، تدبیر فسونِ تو تو عاشقِ لیلائی، من دشتِ جنونِ تو
چوں روحِ رواں پاکم از چند و چگونِ تو تو رازِ درونِ من، من رازِ درونِ تو
از جانِ تو پیدایم، در جانِ تو پنہانم

من رہرو و تو منزل، من مزرع و تو حاصل تو سازِ صد آہنگے، تو گرمیِ ایں محفل
آوارۂ آب و گل دریاب مقامِ دل گنجیدہ بہ جامے بیں ایں قلزمِ بے ساحل
از موجِ بلندِ تو سر بر زدہ طوفانم

زماں کی نفسیاتی توجیہہ کی جائے تو وہ ایک قسم کی تخلیقی فعلیت اور تکوینی حقیقت کا اصلی جز ہے۔ حقیقی زماں متواتر زماں نہیں جسے ہم ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کر سکیں۔ یہ خالص دوران و مرور ہے۔ یہ تغیّر ہے جس میں تواتر نہیں۔ ذہن اس حقیقی زماں کو اپنی سہولت کے لیے تواتر کے ذریعے تقسیم کر لیتا ہے تاکہ حقیقت کی لامتناہی فعلیت کی پیمایش کی جاسکے اور اس کا تصوّر قایم ہو سکے۔ انسان کو جس زندگی کا شعور ہوتا ہے وہ زماں میں ایک حالت سے دوسری حالت میں تغیّر ہے[۱] سوال یہ ہے کہ کیا تغیّر و حرکت ہی اصل حقیقت ہیں جن سے ہمیں زمانے کا احساس ہوتا ہے؟ برگساں کے نزدیک یہی اصل حقیقت سے عبارت ہیں۔ فعلیت، افعال کے ظہور سے پہلے ان کا علم نہیں رکھتی اور ان کے ظہور میں کسی الٰہی مشیت کو دخل

[۱] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۵۶

نہیں۔ لیکن اقبال کے یہاں تغیر و حرکت فعلیتِ مطلقہ کی شان ہے۔ فعلیتِ مطلقہ مبہم اور بے مقصد نہیں، بلکہ با مقصد اور شعور و ارادہ سے متصف ہے۔ یہ کہنا کہ مقصد و غایت متعین کرنے سے فعلیتِ مطلقہ آزاد نہیں رہے گی غلط ہے۔ اقبال کے نزدیک اگر غایت سے یہ مراد ہے کہ پہلے سے کسی بنے بنائے منصوبے کی تکمیل کی جائے تو زمانہ غیر حقیقی ہو جاتا ہے۔ ہاں اگر اس سے یہ مراد لی جائے کہ زندگی میں نت نئے مقاصد کی تخلیق جاری و قائم رہے تاکہ وہ اپنا تحقق کرے تو زماں کی نفی لازم نہیں آتی[1] اس طور پر انسان اپنے اوپر موتیں طاری کرتا رہتا اور نئی نئی زندگیاں حاصل کرتا رہتا ہے۔ زمانے کا خط پہلے سے کھنچا ہوا موجود نہیں بلکہ اس خط کی کشش جاری رہتی ہے تاکہ زندگی کے امکان ظاہر ہوتے رہیں[2] مراتبِ کونیہ ذاتِ واجب کے اعراض ہیں جو ہر آن متبدّل ہوتے رہتے ہیں۔ زماں میں حوادث کا وقوع پذیر ہونا اس طرح ہے جیسے ظہورِ صفات اپنے موصوف میں اور ظہورِ اعراض اپنے موضوع میں۔ حوادث کے لیے زماں ظرف کی حیثیت نہیں رکھتا۔ زماں عارض ہے ان اشیا کے لیے جو ممکنات رکھتی ہیں۔ اس طرح زندگی نت نئے رُوپ اختیار کرتی اور اپنے ارتقا کی منزلوں کو طے کرتی ہے، جیسا کہ قرآنِ پاک میں ہے:

بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ (اصل میں یہ لوگ نئی تخلیق [جدید تخلیق] کی طرف سے شبہے میں ہیں۔)

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کُنْ فَیَکُوْنُ

یہ "صدائے کن فیکون" تخلیق انا کے دھڑکتے ہوئے دل کی آواز ہے، جس پر زمانے کا خارجی اثر نہیں ہوتا اور جو اپنی تخلیق و ہدایت میں ذاتِ الٰہی سے وابستہ ہے۔ یہ انا جب اپنے اندرونی جذب و کیف سے اپنا زماں بناتی ہے تو

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۵۲ [2] ایضاً، ص ۵۲

وہ عضوی کُل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں ماضی کے ساتھ مستقبل مشتمل رہتا ہے، اس لیے کہ تخلیقی انا دونوں پر محیط ہے۔ زماں اور خودی کے اس تعلق پر اقبال نے بعض بڑی گہری باتیں کہی ہیں جن کی مثال اسلامی علمِ کلام میں نہیں ملتی۔ اس کے نزدیک داخلی تجربے کی بنا پر یہ کہنا درست ہے کہ شعوری وجود سے مراد زندگی در زماں ہے۔ شعوری تجربے کی ماہیت پر نظر ڈالنے سے پتا چلتا ہے کہ خودی اپنی اندرونی زندگی میں مرکز سے باہر کی جانب حرکت کرتی ہے۔ گویا خودی دو پہلو رکھتی ہے۔ ایک قدر آفریں اور دوسرا موثر[۱] موثر پہلو وہ ہے جس میں خودی خارجی عالم سے ربط پیدا کرتی ہے جو مکانی حیثیت رکھتا ہے۔ ہماری گزر جانے والی شعوری کیفیات پر مکانی عالم کے نقوش ثبت ہو جاتے ہیں۔ ان کیفیات میں خودی اپنی زندہ اور نمو پذیر وحدت کو برقرار رکھتے ہوئے مختلف احوال کے ذریعے اپنا اظہار کرتی ہے۔ خودی کے اس عمل اور موثر پہلو کا تعلق اس زماں سے ہے جس میں طوالت اور اختصار کا احساس موجود رہتا ہے۔ یہ زماں ایک قسم کا مکانی خطِ مستقیم ہے جو مختلف ملے ہوئے مکانی نقطوں پر مشتمل ہوتا ہے[۲] لیکن اگر ہم شعوری تجربے کا گہرا جائزہ لیں تو قدر آفریں خودی کا پتا چلتا ہے۔ ہم اپنی موجودہ زندگی میں خارجی مظاہر میں اس قدر منہمک ہوتے ہیں کہ قدر آفریں خودی کا کھوج لگانا بعض اوقات دشوار ہوتا ہے۔ خارجی اشیا کے تعاقب میں ہم ایسے کھو جاتے ہیں کہ اپنی قدر آفریں خودی اور اپنے درمیان بیگانگی کا پردہ حائل کر لیتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اپنی خودی کی گہرائی میں غوطہ زن ہوں تو ہم اس کے تجربے کے اندرونی مرکز تک ضرور پہنچ سکتے ہیں۔ اس منزل پر شعور کی مختلف کیفیات ایک دوسرے میں ضم ہو جاتی ہیں۔ قدر آفریں خودی (انا) کی وحدت اس تخم کے مانند ہے جس میں اس کی گزری ہوئی پشتوں کے تجربے پوشیدہ

۱؎ اپری سیئے ٹواور افی شنٹ۔

۲؎ اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۴۵

ہوتے ہیں۔ یہ تجربے باوجود اپنی گوناگونی کے ایک وحدت سے عبارت ہوتے ہیں اور ہر تجربہ کل میں اس طور پر سرایت اور مدغم ہوتا ہے کہ اس کو الگ نہیں کیا جا سکتا۔ قدر آفریں خودی کی نوعیت کیفی ہے۔ اس میں جو تغیر و حرکت موجود ہوتی ہے وہ غیر منقسم ہے اور اس میں زمانی تواتر نہیں ہوتا۔ قدر آفریں خودی کا زماں ایک آن واحد ہے جس کو عملی یا موثر خودی خارجی عالم سے واسطہ رکھنے کے باعث مسلسل منفرد آنات (NOWS) میں پیش کرتی ہے، جیسے ایک دھاگے میں موتی پروئے ہوئے ہوں[1] یہ خالص دوران ہے جس میں مکاں کے سبب سے کوئی نقص پیدا نہیں ہوتا۔ دوران کے تواتر اور عدم تواتر کی جانب قرآن کریم نے نہایت سادگی کے ساتھ ان آیات میں اشارہ کیا ہے:

وَتَوَكَّلْ عَلَى الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ ۚ وَكَفَىٰ بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا ۚ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۚ	اور بھروسا کر اس زندہ پر جو نہیں مرتا اور حمد و ثنا کر اس کی اور وہ کافی ہے اپنے بندوں کے گناہوں سے خبردار، جس نے بنائے آسمان اور زمین اور جو کچھ ان کے بیچ میں ہے چھ دن میں اور پھر قایم ہوا عرش پر۔
إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ۚ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ۝	ہم نے ہر چیز بنائی پہلے ٹھہرا کر اور ہمارا امر واحد تھا (اس قدر تیز کہ) جیسے پلک کا جھپکنا۔

تخلیق کی حرکت کو باہر سے دیکھو یا اس کا ذہنی تجزیہ کرنا چاہو تو یہ ہزاروں سال کا عمل ہے۔ دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھو تو تخلیق کا عمل ایک غیر منقسم عمل ہے اور وہ اس قدر جلد انجام پاتا ہے جیسے پلک کا جھپکنا۔[2] خالص دوران کے اندرونی تجربے کا اظہار لفظوں کے ذریعے ممکن نہیں اس واسطے کہ خود زبان کی ساخت روزمرّہ کی عملی ضروریات کے تحت تواتری زماں کے مطابق ہے۔ اس ضمن میں ایک مثال سے کافی روشنی پڑے گی۔ طبیعیات کی رو سے سُرخ رنگ کے احساس کی وجہ حرکت موجی کی تیزی ہے جس کا تعدّد

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۴۵ [2] ایضاً، ص ۴۶

چار سو کھرب ایک سیکنڈ میں ہوتا ہے۔ اگر ہم خارجی طور پر اس تعدّد کا شمار دو ہزار فی سیکنڈ کے حساب سے کریں جو ادراکِ نور کی حد ہے تو چھ ہزار سال سے زیادہ عرصے میں ہم شمار ختم کر پائیں گے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ آنِ واحد میں ہمیں سُرخ رنگ کا ادراک ہو جاتا ہے اور ہم اس بے شمار تعدّدِ ارتعاشات کو آنِ واحد میں ایک ساتھ گرفت میں لے آتے ہیں[1] اس طرح ذہن متواتر زماں کو دوران میں مبدّل کر دیتا ہے۔ غرض کہ اس طرح قدر آفریں خودی عملی اور موثر خودی کی کوتاہی کو دُور کرتی اور زمان و مکاں کے تغیر کو جو موثر خودی کے لیے لازمی ہے شخصیت کی مربوط کلّیت میں تبدیل کر دیتی ہے۔ خالص دوران، ہمارے شعوری تجربے کی گہرائی میں جس طرح منکشف ہوتا ہے وہ مختلف عکس پذیر لمحات (آنات) کی ایک لڑی نہیں ہے بلکہ ایک عضوی کُل ہے جس میں ماضی حال کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے[2] اور مستقبل پہلے سے بندھا ٹکا اور مقرر نہیں بلکہ ایک کھلے امکان کے طور پر موجود ہے۔ قرآن پاک جس کو تقدیر کہتا ہے وہ زماں ہی ہے جب کہ اس کو عضوی کل کے طور پر دیکھا جائے۔ تقدیر وہ زماں ہے جب کہ اس کے امکانوں کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے[3]

ہر آنے والا لمحہ نہ صرف نیا ہے بلکہ اس کے متعلق پیشین گوئی کرنا بھی ناممکن ہے۔ دوران کی کیفیت کو محفوظ کرنے کا ذریعہ انسانی حافظہ ہے۔ حافظے کی بدولت حوادث کی ہر نئی شکل میں ہمارے پاس متبادل طریق کار موجود رہتے ہیں۔ جوں جوں زندگی کی وسعت اور تجربے کی یادوں میں اضافہ ہوتا ہے ہمارے سامنے انتخاب کا وسیع میدان مستقبل کے امکانوں کی حیثیت سے حاضر رہتا ہے۔ امکانوں کے تاریک حلقوں میں ہم اپنے احساس و شعور کی مشعلیں روشن کرتے اور پھر عمل کا قدم آگے بڑھاتے ہیں۔ شعور کے بطن ہی سے آزادی اور اختیار جنم لیتے ہیں۔ حافظے کا

[1]، [2]، [3] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۶۰، ۴۷

یہ کام ہے کہ ان گزرے ہوے ادراک کی یادوں کو ابھارے جو عملی زندگی میں موجودہ ادراک کے مماثل ہیں اور اس طرح ہمیں ایسا فیصلہ کرنے میں مدد دے جو ان مخصوص حالات میں سب سے زیادہ موزوں ہو۔ حافظے سے ہم وجدانی طور پر دوران کے مختلف لمحوں کی بیک وقت گرفت کر لیتے ہیں تاکہ لزوم کی پابندی سے نجات ملے۔ حافظہ گزشتہ لمحوں کو جتنا زیادہ اپنے اندر سمیٹ لے گا اسی قدر انسانی اختیار و آزادی کو خارجی عالم میں تصرّف کرنے کا موقع حاصل ہوگا۔ جس طرح سُرخ رنگ کی حرکتِ موجی کے بے شمار تعدّد کا ہم آنِ واحد میں ادراک کر لیتے ہیں، اسی طرح حافظے کی بدولت شعور و عمل کی آزادی جبر و لزوم کی زنجیروں کو توڑتی اور عمل کی ہر منزل پر سکون و جمود کی بے حرکتی کو اپنے پاؤں تلے کچلتی ہوئی آگے بڑھتی ہے۔ جوشِ حیات کے جلو میں اگر حرکت و اختیار کی دائمی خواہش نہ ہوتی تو انسانی ارتقا کا قافلہ نہ معلوم ابھی کتنا پیچھے ہوتا۔ خودی یا انا کی آزادی سے انکار صرف اس وقت ممکن ہے جب کہ زماں کو مکاں کا مترادف قرار دیا جائے اور دوران کی تعبیر وسعت پذیری کے ذریعے ہو۔ دورانِ خالص کا ادراک وجدانی طور پر ممکن ہے جب کہ ہماری اندرونی کیفیات ہمارے سامنے جیتی جاگتی شکل میں آتی ہیں۔ ان کیفیات کی پیمائش ممکن نہیں، اس لیے کہ یہ ایک دوسرے میں مدغم ہوتی ہیں۔ اس دوران کی کیفیت کو عالم میں صرف نفسِ انسانی ہی محسوس کر سکتا ہے، اس لیے کہ صرف وہی آزاد ہے۔ فطرت پر دوران عائد ہوتا ہے کیوں کہ وہ جبر و لزوم کی پابند ہے۔

'بالِ جبریل' میں ایک نظم کا عنوان ہے 'زمانہ'۔ اس میں زمانہ کائنات و حیات کے اسرار اپنے مخصوص انداز میں بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میری صراحی سے نئے نئے حوادث بوندوں کی طرح ہمیشہ ٹپکتے رہتے ہیں۔ دنیا والے جسے روز و شب کہتے ہیں وہ میری تسبیح کے دانے ہیں جنھیں میں شمار کرتا رہتا ہوں۔ اگرچہ میں ہر کسی سے آشنا ہوں لیکن میری راہ و رسم ہر ایک سے مختلف ہے۔ عالمِ فطرت پر میں عائد ہوتا ہوں لیکن نفسِ انسانی مجھے اپنے اندرونی جذب سے تخلیق

کرتا اور مجھ پر قابو پاتا ہے۔ کہیں میں راکب ہوں، کہیں مرکب اور کہیں تازیانۂ عبرت۔ میرے پیچ وخم ایسے پُر اسرار ہیں کہ نجومی کی آنکھ حیران و پریشان رہتی ہے پر ان کا پتا نہیں لگا سکتی۔ ہاں، مجھے صرف عارف جان اور پہچان سکتا ہے جو اپنی خودی کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہو کر رموزِ کائنات کا راز دار بن گیا ہو:

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا، یہی ہے اک حرفِ محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی اسی کا مشتاق ہے زمانہ
مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیحِ روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ
ہر ایک سے آشنا ہوں لیکن جُدا جُدا رسم و راہ میری
کسی کا راکب، کسی کا مرکب، کسی کو عبرت کا تازیانہ
نہ تھا اگر تو شریکِ محفل، قصور تیرا ہے یا کہ میرا؟
مرا طریقہ نہیں کہ رکھ لوں کسی کی خاطر مئے شبانہ
مرے خم و پیچ کو نجومی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے
ہدف سے بیگانہ تیر اس کا نظر نہیں جس کی عارفانہ

زمانے کی روح موجود کے ناقابلِ تقسیم لمحے میں ہے جس کا علم تحلیل و تجزیہ اور ذوقِ وجدان دونوں ذرائع سے ممکن ہے۔ انسان کو کائنات کا علم دائمی حرکت کی شکل میں ہوتا ہے اور خدا کا علم ابدی زماں میں ہوتا ہے۔ انسان کی عمر زماں میں صرف ہوتی ہے اور تغیّر، تخلیق اور تاثیر سے دوچار رہتی ہے۔ اس تغیّر و تاثیر کے ساتھ نقص و ترقی کے تصوّر وابستہ ہیں۔ لیکن ابدیت ان تصوّروں سے پاک ہے۔ انسان کے ذہن میں ماضی کی یاد حافظے کی صورت میں موجود رہتی ہے اور مستقبل ایک طرح کی اُمید اور توقع کا روپ اختیار کر لیتا ہے لیکن ذاتِ الٰہی کی فعلیت خود اپنے اوپر مرکوز رہتی ہے۔ اسے کسی دوسرے مقصود کی طرف بڑھنا نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ خود منتہائے کمال ہے۔ چنانچہ لامحدود زماں کے لمحات، انسان کے واسطے چاہے فنا ہو جانے والے ہوں لیکن

ذاتِ واجب کے لیے وہ کبھی فنا نہیں ہوتے بلکہ اس کی ابدیت کے دامن سے وابستہ رہتے ہیں۔ چنانچہ تخلیق کے ہزار سال زمانِ الٰہی میں ایک روز سے زیادہ نہیں ہوتے۔[1] ذاتِ باری کا ازل اور مخلوق کا ازل بھی مختلف ہیں۔ کائنات کا ازل اضافی ہے۔ ذاتِ واجب کا ازل مطلق ہے۔ یہی مفہوم کان اللہ ولا شئ معہ اور هَلْ اَتیٰ عَلَی الْاِنْسَانِ حِیْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ یَکُنْ شَیْئًا مَّذْکُوْرًا۔ سے ظاہر ہے اس ازل الآزال میں تعینِ علمی کے اعتبار سے بھی مخلوق کے وجود کی گنجائش نہ تھی۔ ممکن سے پہلے بقا کا نام ازل ہے اور ممکن کے بعد بقا کو ابد کہتے ہیں۔ جب مخلوق ازلی نہیں ہے تو پھر وہ ابدی بھی نہیں ہو سکتی۔ عالمِ اعراض کا ابد آخرت ہے اور آخرت کا ابد ذاتِ واجب تعالا۔ کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ اور کُلُّ مَنْ عَلَیْهَا فَانٍ وَّیَبْقٰی وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِکْرَامِ میں وجوبِ ذاتی کو ابدی قرار دیا گیا ہے جو عالمِ اعراض کی اضافتوں اور تاثیروں کی طرح کبھی منقطع ہونے والا نہیں۔ ذاتِ واجب تعالا جو حقیقت الحقائق ہے، ازلی اور ابدی ہے اس لیے کہ زمانِ مستمر کی حرکت و تغیر اور تقدم و تاخر کی اضافتوں سے پاک ہے۔ حدوثِ زمانی کا اطلاق صرف عالمِ خلق تک محدود ہے، عالمِ امر کے لطائف مستمر زماں کے اثر سے ماورا ہیں۔

زمانِ مستمر کی حرکت کا رمز شناس صرف نفسِ انسانی ہو سکتا ہے۔ یہ بوالعجبی ہے کہ کائنات یمِ ایّام میں مچھلی کی طرح غوطہ زن ہے اور خود زماں کے بے پایاں سمندر کی ایک ننھے سے جام میں سمائی ہو جاتی ہے۔ یہ جام عارف کا دل ہے:

جہانِ ما کہ پایانے ندارد ۔۔۔ چو ماہی در یمِ ایّام غرق است
یکے بر دل نظر وا کُن کہ بینی ۔۔۔ یمِ ایّام در یک جام غرق است

قلبِ سلیم وہ ہے جو اپنے شام و سحر کو خود پیدا کرے اور مہ و ستارہ کی گردش سے بے نیاز ہو:

سمجھا لہو کی بوند اگر تو اسے تو خیر ۔۔۔ دل آدمی کا ہے فقط اک جذبۂ بلند

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۴۶

گردشِ مہ و ستارہ کی ہے ناگوار اسے
دل آپ اپنے شام و سحر کا ہے نقش بند

اقبال کا مردِ آزاد جسے وہ قلندر کہتا ہے زمانے کا پابند نہیں ہوتا بلکہ اس کو اپنی مرضی کے تابع کرتا ہے۔ زمانہ اس کا مرکب ہے اور وہ راکب۔ وہ جدھر چاہتا ہے اس کی باگ ڈور موڑ دیتا ہے:

مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے قلندر
ایام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر

معراجِ نبوی

اسلام کی تمدنی اور تخیلی تاریخ میں معراج کے واقعے کو ہمیشہ سے خاص اہمیت حاصل رہی ہے۔ کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے جذباتی اور نفسیاتی مزاج کا اس واقعے سے گہرا تعلق ہے۔ اسلام کے تصورِ کائنات میں معراج کے واقعات اچھی طرح سے کھپتے ہیں۔ معراج زمان و مکاں کی حقیقت اور اس کی مکمل تسخیر کی آئینہ دار ہے۔ جب انسانی روح، فعلیتِ مطلقہ سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے تو زمان و مکاں کی حقیقت اپنے سارے راز اس پر کھول دیتی ہے۔

معراج میں آں حضرت صلعم نے بغیر کسی قسم کے مادی وسائل کی مدد کے ایک لمحے کے اندر 'مسجدِ حرام' سے 'مسجدِ اقصیٰ' اور پھر 'سدرۃ المنتہا' تک کی سیر فرمائی۔ اس روحانی سیاحت میں معلوم ہوتا ہے کہ تمام مادی قوانین شروع سے آخر تک معطل رہے۔ آپ روح الامین کے ہمراہ براق پر سوار ہو کر جو بجلی سے زیادہ تیز اور روشنی سے زیادہ سبک خرام تھا، آسمان پر تشریف لے گئے۔ وہاں متعدد پیغمبروں سے ملاقات ہوئی اور آپ نے سماوی آیات کا مشاہدہ فرمایا۔ 'سدرۃ المنتہا' تک پہنچے تو ذاتِ واجب تعالیٰ سے قربِ خاص حاصل ہوا جس کی نسبت سورۂ نجم میں اس طرح ذکر ہے: وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ۝ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝ فَكَانَ

قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰى ۔" اور وہ تھا اونچے کنارے پر آسمان کے۔ پھر قریب آیا اور جھکا۔ پھر رہ گیا فرق دو کمان کے برابر یا اس سے بھی کم۔") اس موقع پر جو راز و نیاز کی گفتگو رہی اس کی طرف فَاَوْحٰٓى اِلٰى عَبْدِهٖ مَآ اَوْحٰى ۔ ("پھر اس نے اپنے بندے کو وحی کی جو کچھ کہ وحی کی۔") میں اشارہ کیا گیا ہے۔[1]

روایتوں میں مذکور ہے کہ معراج کے تمام واقعات اتنے وقفے میں ختم ہو گئے کہ شاہِ کونین کی واپسی پر دروازے کی زنجیر بدستور ہل رہی تھی اور آپ کے بستر کی گرمی ابھی تک باقی تھی۔ غرض کہ وجوب و امکان اور کون و مکان کے تمام عقدے طرفۃ العین میں حل ہو گئے اور آپ نے کائنات کے معانی و حقائق کا مختلف اشکال و صور میں اس طور پر مشاہدہ فرمایا کہ انسان کے لیے اس سے بڑھ کر مشاہدہ کرنا ممکن نہیں۔ اقبال نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ معراج کا مسئلہ دراصل زمان و مکاں کی گتھی کا حل اور فطرت کے مقابلے میں انسانی نفس کی آزادی کا موثر ادعا ہے جو پیغمبرِ اسلام نے اپنی وجدانی قوت سے دُنیا کے سامنے پیش فرمایا:

چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور | از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دُور
وا رہاند جذب و شوق | انقلاب اندر شعور از جذب و شوق از تحت و فوق
مشت خاکے مانعِ پرواز نیست | ایں بدن با جانِ ما انباز نیست

اگر انسانی شعور میں انقلاب ہو جائے تو 'زماں مکاں' (ٹائم اسپیس) کی حقیقت کی پیمائش کا پیمانہ اور معیار انسانی خودی ٹھہرتی ہے۔ 'زماں مکاں' کی حقیقت

[1] معراج کے متعلق سورۂ اسرا میں یہ آیت ہے: سُبْحٰنَ الَّذِيْٓ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا الَّذِيْ بٰرَكْنَا حَوْلَهٗ لِنُرِيَهٗ مِنْ اٰيٰتِنَا ۭ اِنَّهٗ هُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ ۔ ("پاک ہے وہ خدا جو اپنے بندے کو رات کے وقت مسجدِ حرام (کعبہ) سے اس مسجدِ اقصا (بیت المقدس) تک لے گیا جس کے گرد ہم نے برکت نازل کی ہے تاکہ ہم اپنے بندے کو نشانیاں دکھائیں۔ وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔")

کا انحصار ان حوادث و تغیرات پر ہے جو انسانِ کامل کی زندگی میں باطنی طور پر وجود پذیر ہوتے ہیں۔ یہ باطنی تجربہ علم کا اصلی ماخذ بن جاتا ہے لیکن یہ علم محض تحلیلی اور استدلالی نوعیت کا نہیں بلکہ وجدانی ہے جس کے بغیر حیات، کائنات اور 'زماں مکاں' کی حقیقت کا پتا نہیں چل سکتا۔ قرآن پاک میں اسی علم کی موثر قوت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے: یٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَنْفُذُوْا مِنْ اَقْطَارِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ فَانْفُذُوْا لَا تَنْفُذُوْنَ اِلَّا بِسُلْطٰنٍ (اے جنوں اور انسانوں کے گروہ اگر تم سے ہو سکے تو آسمانوں اور زمین کے کناروں کے پرے نکل جاؤ۔ لیکن تم نہیں نکل سکتے بغیر قوت کے۔)

علم کی قوت سے انسانی ذہن عالم کے پرے جا سکتا اور اس پر تصرف حاصل کر سکتا ہے، بشرطیکہ وہ علم حقیقی علم ہو۔ محسوس 'زماں مکاں' کی معروضی تحدید سے روح آزاد ہونا چاہتی ہے۔ محدود ہونا روحانی آزادی کی راہ میں سنگِ راہ ہے جس کو وہ اپنی دائمی حرکت سے ہٹا دینا چاہتی ہے۔ 'جاوید نامہ' میں روحِ رومیؒ اقبال کو اِلَّا بِسُلْطٰنٍ کے معنی کی تشریح کرتے ہوئے بتاتی ہے کہ انسانِ کامل اپنے علم کی قوت سے جہانِ چار سُو پر متصرف ہو جاتا ہے اور افلاک تک اس کی گرفت میں آ جاتے ہیں:

باز گفتم پیشِ حق رفتن چساں؟	کوہِ خاک و آب را گفتن چساں؟
آمر و خالق بروں از امر و خلق	ما ز ششتِ روزگاراں خستہ حلق
گفت اگر سلطاں ترا آید بدست	می تواں افلاک را از ہم شکست
باش تا عریاں شود ایں کائنات	شوید از دامانِ خود گردِ جہات
در وجودِ او نہ کم بینی نہ بیش	خویش را بینی ازو او را ز خویش
نکتۂ اِلَّا بِسُلْطٰان یاد گیر	ورنہ چوں مور و ملخ در گِل بمیر

لیکن انسان کے علم کی زد میں اسی وقت افلاک آ سکیں گے جب کہ وہ راکب بنے اور 'زماں مکاں' کی حقیقت اس کا مرکب ہو:

بر زمان و بر مکاں اسوار شو　　فارغ از پیچاک ایں زنار شو
چشم بکشا بر زمان و بر مکاں　　ایں دو یک حال است از احوال جاں

جس طرح مادی اشیا اور روحانی اشیا کا زمان علاحدہ ہے اسی طرح ان کا مکاں بھی علاحدہ ہے۔ مادی اجسام کے مکاں میں وسعت پائی جاتی ہے جس میں حرکت وجود پذیر ہوتی ہے اور اجسام اپنی اپنی جگہ پر قایم و استوار رہتے ہیں، اور اپنی جگہ سے منتقل ہوتے وقت مزاحمت کرتے ہیں۔ ٹھوس اور سیال مادے کے مقابلے میں ہوا اور آواز کا مکاں مختلف ہے۔ اس میں بھی اجسام ایک دوسرے کی مزاحمت کرتے ہیں اور زماں کے ذریعے ان کی حرکت کی پیمایش ممکن ہے لیکن یہ زماں ٹھوس مادی اجسام کی زمانی کیفیت سے مختلف ہے۔ چنانچہ روشنی کی رفتارِ حرکت میں زماں کی حیثیت تقریباً صفر رہ جاتی ہے۔ روشنی کا مکاں ہوا اور آواز کے مکاں سے مختلف ہے۔ شمع کی روشنی کمرے کی ہوا کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیے بغیر کمرے میں ہر طرف پھیل جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روشنی کا مکاں ہوا کے مکاں کے مقابلے میں زیادہ لطیف ہے۔ نیز یہ کہ ہوا کا مکاں روشنی کے مکاں میں داخل نہیں ہوتا۔ دراصل روشنی اور ہوا کے مکاں ایک دوسرے سے اتنے قریب اور متصل ہوتے ہیں کہ سوائے ذہنی تجزیے یا روحانی تجربے کے انھیں ایک دوسرے سے الگ نہیں کر سکتے۔ اگر ایک شمع کی روشنی کمرے کے اندر موجود ہو اور اس کے بعد ایک سے زائد شمعیں اسی کمرے میں روشن کر دی جائیں تو ان سب کی روشنیاں ایک دوسرے کو اپنی جگہ سے ہٹائے بغیر آپس میں ایسی مل جائیں گی کہ انھیں ایک دوسرے سے علاحدہ کرنا ممکن نہیں۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ مادی اشیا کے مکاں اور غیر مادی اشیا کے مکاں میں بڑا فرق ہے[1]

انسانی روح جو لطیفۂ نورانی ہے اس کا مکاں بھی نہایت لطیف ہونا چاہیے۔

[1] پوری بحث ملاحظہ ہو: "اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل" ص ۱۲۹

ذاتِ واجب تعالیٰ کی طرح انسانی روح کا مکاں ابعاد سے آزاد ہے جس میں تمام لامتناہیاں (انفنی ٹیز) آکر مل جاتی ہیں۔ (وَاِلٰی رَبِّکَ مُنْتَہٰہَا) غرض کہ مکاں بھی زماں کی طرح اضافی ہے۔ جدید تحقیقات کی رو سے اس کے ڈانڈے زماں سے جاکر مل جاتے ہیں اور دونوں مل کر موجودہ طبیعیات کا 'زماں مکاں' کا تصوّر پیش کرتے ہیں جس پر عالم کا حرکی تصوّر مبنی ہے۔ انسانِ کامل کی خودی جب اپنی وجدانی قوت کے بل پر 'زماں مکاں' کی تسخیر کرتی ہے تو وہی معراج ہے:

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفےٰ سے مجھے
کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہیں گردوں

اس موضوع پر اقبال کے کلام میں جا بجا اشارے ملتے ہیں، مثلاً:

دے ولولۂ شوق جسے لذتِ پرواز — کرسکتا ہے وہ ذرّہ، مہ و مہر کو تاراج
ناوک ہے مسلماں! ہدف اس کا ہے ثریّا — ہے سرِّ سراپردۂ جاں نکتۂ معراج
تو معنیِ والنجم نہ سمجھا تو عجب کیا — ہے تیرا مدو جزر ابھی چاند کا محتاج

طلسمِ گنبدِ گردوں کو توڑ سکتے ہیں — زجاج کی یہ عمارت ہے سنگِ خارہ نہیں
یہیں بہشت بھی ہے حور و جبریل بھی ہیں — تری نگہ میں ابھی شوخیِ نظارہ نہیں

تو اے اسیرِ مکاں، لامکاں سے دور نہیں
وہ جلوہ گاہ ترے خاکداں سے دور نہیں

اک شرعِ مسلمانی، اک جذبِ مسلمانی
ہے جذبِ مسلمانی سرِّ فلک الافلاک

اوپر کے شعر میں اقبال نے شرعِ مسلمانی اور جذبِ مسلمانی میں جو فرق و امتیاز کیا ہے، وہ بڑا معنی آفریں ہے۔ میں تو اس کا یہ مطلب سمجھا ہوں کہ اقبال بھی بعض

دوسرے اسلامی مفکروں کی طرح آں حضرتؐ کی روحانی معراج کا قائل تھا۔ حضورؐ کے جذب و وجدان کی قوت و وسعت کی بدولت آپ کے قلب میں افلاک کی سمائی ممکن ہوئی۔ اسی بات کو سرمدؔ نے اپنی ایک رباعی میں نہایت لطیف انداز میں پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جس پر حقیقت کا راز منکشف ہوتا ہے اس کا قلب افلاک سے زیادہ وسیع ہوجاتا ہے۔ ملّا کہتا ہے کہ آں حضرتؐ افلاک پر تشریف لے گئے۔ سرمدؔ کہتا ہے یہ صحیح نہیں۔ ہے یوں کہ افلاک آپ کے قلب میں آکر سما گئے:

آں را کہ سرّ حقیقتش باور شد   خود پہن ترا ز سپہر پہنا ور شد
ملّا گوید کہ بر شد احمدؐ بہ فلک   سرمد گوید فلک بہ احمدؐ ور شد

جذب و وجدان میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ آنِ واحد میں پورے عالم کو اپنی بصیرت میں سمیٹ لیں۔ آں حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا ہے: رویت الی الارض فاریت مشارقہا و مغاربہا۔ ("دکھائی گئی مجھ کو زمین۔ پھر دیکھا میں نے اس کے مشرقوں کو اور مغربوں کو") بندۂ مومن کی بصیرت بھی اپنے اندر یہی انداز پوشیدہ رکھتی ہے جو تسخیرِ جہات کا ضامن ہے۔

اسی موضوع پر دوسرے شعر ملاحظہ طلب ہیں:

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں

وہی اصلِ مکاں و لامکاں ہے   مکاں کیا شے ہے؟ اندازِ بیاں ہے
خضر کیوں کر بتائے کیا بتائے   اگر ماہی کہے دریا کہاں ہے؟

ایک جگہ اقبالؔ نے معراج کی بڑی لطیف توجیہہ پیش کی ہے کہ یہ دراصل شاہدِ عادل کے روبرو انسانِ کامل کے کمالات کی آزمائش ہے۔ جس طرح ذرّہ خورشید کے روبرو اپنی ہستی کا تحقق و امتحان کرتا ہے، اسی طرح انسانِ کامل کی خودی ذاتِ واجب کے مواجہہ میں اپنے وجود کو کامل عیار بناتی ہے۔ معراج، خودی

کی تکمیل کی آخری منزل ہے:

چیست معراج آرزوے شاہدے
امتحانے روبروے شاہدے

شاہدِ عادل کہ بے تصدیقِ او
زندگی مارا چو گل را رنگ و بو

در حضورش کس نماند استوار
ور بماند ہست او کامل عیار

ذرّہ از کف مدہ تابے کہ ہست
پختہ گیر اندر گرہ تابے کہ ہست

تابِ خود را برفزودن خوشتر است
پیشِ خورشید آزمودن خوشتر است

اقبال نے 'جاوید نامہ' میں عروجِ انسانی کی طرف اشارہ کرتے ہوے لکھا ہے کہ خودی جب اپنی تکمیل کی منزلیں طے کرلیتی ہے تو زمین اس کے کوکبِ تقدیر سے گردوں کے ہم پلّہ بن جاتی ہے۔ اس کی عظمت و رفعت کی کوئی انتہا نہیں۔ انسانِ کامل کی فکر، جس کی پرورش آغوشِ حوادث میں ہوتی ہے، سپہرِ نیلگوں کے گرداب سے علمِ وجدانی کے سہارے پرے نکل جانے کی پوری صلاحیت رکھتی ہے اور یہی اس کا انتہائی عروج (معراج) ہے:

فروغِ مشتِ خاک از نوریاں افزوں شود روزے
زمیں از کوکبِ تقدیرِ او گردوں شود روزے
خیالِ او کہ از سیلِ حوادث پرورش گیرد
ز گردابِ سپہرِ نیلگوں بیروں شود روزے

دُنیا کی مذہبی تاریخ سے پتا چلتا ہے کہ مختلف زمانوں میں مقربانِ الٰہی کو معراج اور سیرِ ملکوت کے مواقع ملتے رہے ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ کی نسبت قرآنِ پاک میں مذکور ہے: وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ (اور اسی طرح ہم نے دکھائی ابراہیمؑ کو زمین اور آسمان کی بادشاہی) توریت میں حضرت یعقوب کے خواب کے متعلق ذکر ہے جس میں انھیں آسمانی حقائق کا مشاہدہ کرایا گیا۔ انجیل میں یوحنا نبی کے مکاشفے کا تفصیلی ذکر ہے جس میں انھیں بہت سے روحانی مناظر جنت و دوزخ کے دکھائے گئے۔ اسی طرح بودھ اور

زردشت کے مشاہدۂ ربانی کا ذکر ان کی مذہبی کتابوں میں ملتا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعلا قسم کے انسانوں نے ہمیشہ وجودِ مطلق اور فطرت کے درمیان واسطے کا کام دیا ہے۔ ذاتِ مطلق، فطرتِ انسانی میں جلوہ نما ہو کر اسی کے ذریعے پھر اپنے آپ میں لوٹ جانا چاہتی ہے۔ انسان، تجلیاتِ الٰہی کا مظہر ہر زمانے میں رہا ہے۔ صوفیا کے یہاں تجلی کے تین مراحل ہیں: تجلیِ اسما، تجلیِ صفات اور تجلیِ ذات۔ اسما و صفات کے رازہائے سربستہ سے واقف ہونے کے بعد تجلیِ ذات حاصل ہوتی ہے، جو کمال کا آخری درجہ ہے۔ یہاں مُشاہِد کو ذاتِ مطلق کے حریمِ خاص میں رسائی حاصل ہوتی ہے جہاں کے واردات کی لطافت بیان میں نہیں آسکتی۔ حدیث میں ہے: الصلوٰۃ معراج المومنین۔ ("نماز مومنوں کی معراج ہے۔") اصولِ اسلام کے تخلیقی ارتقا کا یہی تقاضا تھا کہ کیفیاتِ معراج کے دروازے کو بھی ہمیشہ کے لیے کھلا رکھا جائے تاکہ حقیقتِ محمدیؐ کا پرتو ہر زمانے میں موجود رہے۔ کہکشاں اور ستارے آج بھی عروجِ آدمِ خاکی کے اسی طرح منتظر ہیں جس طرح پہلے تھے۔ بقول اقبال:

عروجِ آدمِ خاکی کے منتظر ہیں تمام
یہ کہکشاں، یہ ستارے، یہ نیلگوں افلاک

معراج کے سلسلے میں اقبال نے ایک اور بڑا لطیف نکتہ بیان کیا ہے جس سے پیغمبر اور صوفی کی نفسیاتی کیفیت کا بنیادی فرق واضح ہوتا ہے۔ صوفی اپنی ذات کو ذاتِ واجب میں فنا کر دینا چاہتا ہے تاکہ دائمی سکون نصیب ہو۔ اس کے برخلاف پیغمبر قربِ حق چاہتا ہے تاکہ اس کی برکتوں سے اپنی خودی کو مالا مال کرے اور پھر دُنیا میں پلٹ کر اپنے تخلیقی مشن کی تکمیل کرے۔ قُربِ حق سے اس کے جذبۂ عمل کو ایک نیا ولولہ نصیب ہوتا ہے۔ اسی خیال کی تائید میں اقبال نے اپنے ایک لکچر میں حضرت عبدالقدوس گنگوہی کا قول پیش کیا ہے: "آں حضرتؐ عرشِ بریں پر پہنچ کر واپس تشریف لے آئے لیکن اگر میں اس مقام تک پہنچ جاتا تو

کبھی بھی واپس نہ آتا۔" اس قول سے اُس ذہنی اور نفسیاتی فرق کا پتا چلتا ہے، جو پیغمبروں اور اہلِ باطن بزرگوں کے تجربوں میں ہوتا ہے۔ یہ فرق بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔

اقبال کے نزدیک معراج زندگی کے حرکی اصول اور تسخیرِ جہات کا پیغام ہے جو آں حضرتؐ نے اپنی اُمت کو دیا۔ میں سمجھتا ہوں ہمارے مفسروں میں کسی نے بھی معراج کی یہ توجیہہ نہیں پیش کی۔ یہ توجیہہ اقبال کے فلسفۂ حیات و کائنات سے ہم آہنگ ہے اور اس میں بڑی وسعت اور گہرائی ہے۔

خودی، عشق اور موت

بقائے نوع کی کوشش فطرت میں ہمیں صاف طور پر نظر آتی ہے۔ گلاب کا پھول مہکتا، دمکتا، کھلتا، آس پاس کی فضا کو معطر کرتا اور پھر مُرجھا کر جس خاک سے اُگا تھا اسی میں مل جاتا ہے۔ وہ خود تو فنا ہو جاتا ہے لیکن اپنے بیجوں سے اپنی نوع کی بقا کا سامان مادّی حیثیت سے مہیا کر جاتا ہے۔ وہی خاک جس میں وہ مل گیا اس کے بیجوں کی پرورش کر کے آئندہ موسم بہار تک انھیں اس قابل بنا دیتی ہے کہ اپنے نرم اور نازک ٹہنیوں سے گلاب کا پھول پیدا کر سکیں۔ غرض کہ اس طرح حیاتِ نباتی کا مادّی تسلسل برقرار رہتا ہے۔ کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مظاہرِ کونیہ کے وہ تمام وجود جن میں شعور کی ترقی نہیں ہوئی اور خودی کا ظہور نہیں ہوا، انفرادی طور پر مٹتے رہتے ہیں لیکن نوعی طور پر اپنی بقا کا سامان بہم پہنچا جاتے ہیں۔ ایک پھول سے سیکڑوں ہزاروں بیج مصلحتِ نوعیہ اسی واسطے پیدا کرتی ہے کہ اس چیز کی بقا ممکن ہو سکے جس کے پیدا کرنے میں اس کو ہزارہا سال عجب عجب اہتمام کرتے پڑے ہیں۔ چنانچہ عالم نبات میں بیجوں کی کثرت کا منشا یہی ہے کہ باوجود نامساعد حالات کے وہ نوع کہیں نہ کہیں اور کسی نہ کسی طور پر باقی رہ جائے۔ حیوانی عالم میں بھی اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ لیکن انسانی زندگی میں خودی یا شعور کی بدولت فطرت کو بالکل ایک نئے قسم کے مظہر سے واسطہ پڑتا ہے۔ یہی خودی یا لذّتِ وجود

تھی جس نے ہست و بود کے گرداب سے زندگی کو باہر کھینچ نکالا اور اس لیے کھینچ نکالا کہ خالقِ حیات کی یہی مرضی تھی۔ انسان کے لیے یہ مقامِ رضا ہے اس واسطے کہ یہی اس کا مقدر تھا:

برون کشید ز پیچاکِ ہست و بود مرا | چہ عقدہ ہا کہ مقامِ رضا کشود مرا
تپید عشق و دریں کشت نابسامانے | ہزار دانہ فرو کرد تا درود مرا
ندانم ایں کہ نگاہش چہ دید در خاکم | نفس نفس بہ عیارِ زمانہ سود مرا
بہانے از خس و خاشاک درمیاں انداخت | شرارۂ دلکے داد و آزمود مرا

فطرت، حیاتِ انسانی کے نوعی تحفظ و بقا کا اسی طرح اہتمام کرتی ہے جس طرح حیاتِ نباتی و حیوانی کا۔ لیکن خودی اور شعور کے باعث انسانی روح کی بلندیاں نامحدود ہو گئیں۔ چنانچہ انسان میں موت کے بعد بھی انفرادی بقا کی شدید خواہش ہر زمانے میں موجود رہی ہے۔ ایغو کا جو رجحان محدود اور فنا پذیر اشیا کی وابستگی سے پیدا ہوگا وہ یقیناً فنا پذیر ہوگا لیکن اس میں لامحدود، غیر فانی اور غیر متغیر کے ساتھ وابستگی کا جو شدید جذبہ موجود ہے، جو اخلاق و مذہب کی بنا ہے، وہ ضرور ہے کہ انسان کو بھی غیر فانی بنا دے۔ یہ الٰہی عشق، انسان کو لازوال بنانے کی ضمانت ہے کہ اس سے وہ وجہِ الٰہی کا جزء بن جاتا ہے۔ کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ کا یہی مطلب ہے۔ وجہ کے معنی ہستی کے ہیں۔ وہی رہ دمیں باقی رہیں گی جن کی ساخت الٰہی وجود کے ساتھ ہم آہنگ ہوگی۔ سوائے وجہِ الٰہی کے باقی ہر چیز فانی اور آنی جانی ہے۔ روحِ انسانی چونکہ روحِ الٰہی کا جز ہے اس لیے اس پر فنا کے اعتبار کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ میں اسی انسانی شرف کی طرف اشارہ ہے۔ فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا میں بتایا گیا ہے کہ انسانی فطرت الٰہی فطرت کی نہج پر ڈھالی گئی ہے۔ اور چونکہ ذاتِ واجب تعالا زوال و فنا سے آزاد ہے اس لیے روحِ انسانی کا الٰہی جوہر بھی زوال و فنا سے آزاد ہونا چاہیے۔ ہم اس لیے مر جاتے ہیں کہ زندگی میں ہمارا یقین مکمل نہیں ہوتا۔ اگر زندگی پر ہمارا ایمان ہو

تو ہم نہیں مرسکتے۔

اسلام نے فرد کو پہلی مرتبہ دُنیا میں آزاد کیا اور اس کی قدر و قیمت کو اخلاق کا معیار ٹھہرایا۔ وہ تعلیم جو انفرادی قدر و قیمت کا ایسا شدید احساس رکھے جیسا کہ اسلام میں ہے، وہ فرد کے بالکل فنا ہو جانے میں کیوں کر یقین رکھ سکتی ہے۔ چنانچہ بقائے روح کا عقیدہ ضمیمہ ہے اس تعلیم کا جو اسلام نے فرد کے اس دُنیا میں نشو و نما پانے اور عروج و ارتقا کی بلند ترین منزلوں پر پہنچنے کی نسبت پیش کی۔ ایسی قیمتی چیز کو جیسی کہ انسانی خودی یا شخصیت یا روح ہے، انتہائی بلندی تک پہنچا کر ہمیشہ کے لیے فنا کر دینا فطرت کی ستم ظریفی ہوگی! فطرت نے جس چیز کے تحفظ اور بقا کے لیے ایسے ایسے اہتمام کیے ہوں کہ جن پر غور کرنے سے حیرت ہوتی ہے، اسے وہ کیوں کر مٹا سکتی ہے:

چناں بزی کہ اگر مرگِ ماست مرگِ دوام　　خدا ز کردۂ خود شرمسار تر گردد

نگاہِ شوق و خیالِ بلند و ذوقِ وجود　　مترس ازیں کہ ہمہ خاکِ رہ گزر گردد

اقبال نے دوسری جگہ انھیں مطالب کو اس طرح بیان کیا ہے:

زندگی کی آگ کا انجام خاکستر نہیں

ٹوٹنا جس کا مقدر ہو یہ وہ گوہر نہیں

موت کے ہاتھوں سے مٹ سکتا اگر نقشِ حیات

عام یوں اس کو نہ کر دیتا نظامِ کائنات

ہے اگر ارزاں تو یہ سمجھو اجل کچھ بھی نہیں

جس طرح سونے سے جینے میں خلل کچھ بھی نہیں

سلسلہ ہستی کا ہے اک بحرِ ناپیدا کنار

اور اس دریائے بے پایاں کی موجیں ہیں مزار

انسانی روح غیر فانی ہے۔ موت کا وقفہ آئندہ زندگی کا پیش خیمہ ہے جس طرح تھکا ہارا مسافر ذرا دم لے کر آگے بڑھتا ہے، اسی طرح انسانی روح موت کے

وقفے سے فائدہ اٹھاکر اپنا سفر آگے جاری رکھتی ہے۔ موت روح کی آرزومندی اور جدوجہد کو ختم نہیں کر دیتی۔ نفسِ انسانی اپنے علم و قدرت میں اضافے کے لیے کوشاں رہتا ہے:

فطرتِ ہستی شہیدِ جستجو رہتی نہ ہو
خوب تر پیکر کی اس کو جستجو رہتی نہ ہو

جس طرح پرند ایک اُڑان کے بعد دوسری اُڑان کے لیے ذرا دم لے کر پر تولتا ہے، اسی طرح موت، روح کے لیے آگے آنے والی منزلوں کی طرف جانے کی تیاری ہے:

خوگرِ پرواز کو پرواز میں ڈر کچھ نہیں
موت اس گلشن میں جز سنجیدنِ پر کچھ نہیں

زندگی کبھی اپنی شکست نہیں مانتی۔ موت میں وہ نظروں سے اوجھل ہو جاتی ہے لیکن فنا نہیں ہوتی:

جہادِ زندگیِ آدمی رواں ہے یونہی	ابد کے بحر میں پیدا یونہی نہاں ہے یونہی
شکست سے یہ کبھی آشنا نہیں ہوتا	نظر سے چھپتا ہے، لیکن فنا نہیں ہوتا

زندگی ازل سے ہے اور ابد تک رہے گی۔ وہ زمان و مکاں کی قیود سے آزاد ہے۔ اصل زندگی روح میں ہے، نہ کہ جسم میں۔ جسم تو مٹی کا ڈھیر ہے۔ اس کے سب اجزا مٹی میں مل جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف روح کبھی فنا نہیں ہوتی۔ اسے بقائے دوام حاصل ہے:

تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں، پیہم رواں، ہر دم جواں ہے زندگی

مرگ حق تعالیٰ کی طرف سے ہے، بالکل اسی طرح جیسے حیات اسی کا عطیہ ہے: وَالَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیٰوۃَ۔ اسی لیے موت عبث اور باطل نہیں ہو سکتی۔ یہ خدا کی مصلحت ہے کہ وہ اپنے بندوں کو موت کے ذریعے اس کا موقع عطا فرماتا ہے کہ ان کی ارواح اپنے اصلی وطن کی طرف واپس جائیں: اِرْجِعِیْٓ اِلٰی رَبِّکِ

رَاضِیَۃً مَّرْضِیَّۃً" یہ تصوّر اسلامی تصوّف میں طرح طرح سے پیش کیا گیا ہے۔ لیکن بیشتر صوفیا نے انفرادی روح کے حق تعالا سے قُرب و اتصال کا ذکر کیا ہے، نہ کہ حلول و انضمام کا۔ مولانا رومؔ نے اپنی مثنوی اسی مضمون سے شروع کی ہے۔ نَے کی شرح دردِ اشتیاق اس لیے ہے تاکہ وہ نیستاں میں پہنچ جائے اور جُدائی کے کرب سے نجات پائے۔ اقبالؔ اپنے ایک خط میں جو ڈاکٹر عبّاس علی خاں کے نام ہے، یوں رقم طراز ہے:

"انسان صرف جویائے محبت اور اپنے یارِ حقیقی کی دُھن میں لگا ہے۔ باقی تمام عبث اور خیالی دُنیا کا بے ہودہ فلسفہ ہے۔ ہم اس کو ڈھونڈتے ہیں جو ہم کو ڈھونڈنا چاہتا ہے۔ اس کو ڈھونڈیں۔ خوب ڈھونڈیں اور اتنا ڈھونڈیں کہ اپنے آپ کو پالیں۔"

اسی خط کے آخر میں وہ لکھتا ہے:

"میری صحت خراب ہو رہی ہے۔ بینائی میں فرق آگیا ہے۔ اختلاج بہت بڑھ گیا ہے۔ پرہیز کا میں قائل نہیں۔ معلوم ہو رہا ہے کہ امتحان کا وقت آگیا۔ تقرّب نصیب ہو رہا ہے۔ ہم آغوشی بھی مل جائے گی، انشاء اللہ۔"[۵۱]

ارتقا کا آخری درجہ ذاتِ الٰہی کا شعور ہے۔ وہ اس کی برکت سے دورِ آفاق سے بے نیاز ہو جاتا ہے اور حیّ و قیّوم کی صفاتِ کبریائی کا حصّہ دار بن جاتا ہے:

مردِ مومن در نسازد با لحد   زانکہ ایں مرگ است مرگِ دام و دد

مردِ مومن خواہد از یزدانِ پاک   آں دگر مرگی کہ برگیرد ز خاک[۵۲]

۵۱ اقبال نامہ، حصّہ اول، ص ۲۹۷، ۲۹۸

۵۲ . اقبالؔ کے ان اشعار میں مولانا رومؔ کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

(باقی اگلے صفحے پر)

اسلامی فلسفے میں حیات بعد موت، ایک مسلّم اصول ہے، اس لیے کہ اسلامی فکر، وجود کے لامحدود امکانوں اور روحانی آزادی کی علمبردار رہی ہے۔ ہم مرنے کے بعد اس منزل سے اپنا سفر شروع کرتے ہیں جس منزل پر ہم نے دنیا میں اس کو چھوڑا تھا۔ ہمارے روحانی ارتقا کا تسلسل بے خلل باقی رہتا ہے۔ جو اس دنیا میں روحانی لحاظ سے محروم رہا وہ آخرت میں بھی محروم رہے گا۔ وَمَنْ كَانَ فِي هٰذِهٖٓ اَعْمٰى فَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ اَعْمٰى وَاَضَلُّ سَبِيْلًا۔ ("جو شخص اس دنیا میں اندھا ہوگا [معنوی اعتبار سے] تو وہ آخرت میں زیادہ اندھا اور زیادہ گمراہ ہوگا۔") جسمانی طور پر اندھا ہونا بڑی محرومی ہے اور معنوی لحاظ سے اگر کوئی اندھا ہے تو اس کی محرومی کی انتہا نہیں[1] وہ نہ صرف محروم ہوگا بلکہ پابند بھی ہوگا۔ روح کی آزادی سے وہ کبھی آشنا نہیں ہوسکتا۔ جن کو زندگی میں یہ آزادی نصیب تھی وہ موت کے بعد بھی آزاد رہیں گے اور اپنے وجود کے تسلسل کو برقرار رکھ سکیں گے۔ زندگی کا اگر صحیح استعمال کیا جائے تو ایک مرتبہ دینے کے بعد اس کو واپس نہیں لیا جاتا۔ جسم کی موت حقیقت میں موت نہیں بلکہ ایک نئی زندگی میں قدم رکھنا ہے، اس لیے موت سے ڈرنا کیا؟ حقیقت میں موت نام ہے زندگی کی بے یقینی اور بے مقصدی کا۔ اقبال کے نزدیک موت صید ہے جس کی تاک میں انسان کو بیٹھنا چاہیے تاکہ ہستی کا ارتقا کبھی نہ رکنے پائے:

(بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

بے حجابت باید آں ای ذو لباب	مرگ را بگزیں و بر در آں حجاب
نی چناں مرگی کہ در گوری روی	مرگ تبدیلی کہ در نوری روی

[1] اگر باری تعالا کا دیدار چاہتے ہو تو اِسی دُنیا میں اسے حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہیے جیسا کہ عطار نے کہا ہے:

رمز من کان ھذہ اعمیٰ	بشنوید اے خواں کو دن سار
ہر کہ ایں جا ندید محروم است	در قیامت ز دولت دیدار

از مرگ ترسی اے زندہ جاوید　　مرگ است صیدے تو در کمینی
جانے کہ بخشند دیگر نگیرند　　آدم بمیرد از بے یقینی

دوسری جگہ اسی مطلب کو یوں بیان کیا ہے کہ بندۂ حق شیر ہے اور موت آہو ہے۔ مردِ آزاد کے لیے موت میں زندگی ہے۔ غلام موت کے خوف سے ہر لمحے مرتا رہتا ہے اور زندگی اس پر بے مقصدی کے باعث حرام ہوتی ہے:

بندۂ حق ضیغم و آہوست مرگ　　یک مقام از صد مقامِ اوست مرگ
ہر زماں میرد غلام از بیمِ مرگ　　زندگی او را حرام از بیمِ مرگ
بندۂ آزاد را شانے دگر　　مرگ او را می دہد جانے دگر
او خود اندیش است و مرگ اندیش نیست　　مرگِ آزاداں ز آنے بیش نیست

عالمِ ارواح میں خدا کا روحانی قانون اسی طرح سے نافذ ہے جس طرح مادّی عالم میں اسباب و علل کا قانون۔ انسانی روح عالمِ آخرت میں اپنے ارتقا کو جاری رکھتی ہے اور اس کو اپنی صلاحیتوں کے اظہار کے مواقع ملتے رہتے ہیں۔ انسانی جسم کے مرجانے کے بعد روح محفوظ رہتی ہے۔ شعور بدستور فکر کرتا ہے اور اس کی وحدت برقرار رہتی ہے۔ موت کے بعد زندگی حقیقت میں ایک نیا چولا بدلتی ہے۔ وہ اپنی تجدید کرتی اور ابدیت کا جامہ زیبِ تن کرتی ہے۔ موت انسانی روح کے لیے اسی طرح کی پیدائش ہے جس طرح جسم ماں کے پیٹ سے پیدا ہوتا ہے۔ عالمِ آخرت میں روح ترقی اور عروج کے راستے پر پڑ کر اپنی صلاحیتوں کے مطابق بلند مراتب حاصل کرتی اور حقیقی علم سے ہم کنار ہوتی ہے۔ روح کی بقا سکونی حالت نہیں بلکہ فعلیت کی حالت ہے۔ مادّی طور پر موت کا مطلب یہ ہے کہ توانائی (انرجی) نے اپنی شکل بدل لی۔ آکسیجن، ہائیڈروجن، کاربن اور نائٹروجن کی نامیاتی ترکیب نے اپنا توازن کھو دیا اور غیر نامیاتی مادّوں کی ترکیب میں تحلیل ہوگئی۔ لیکن موت کی یہ توجیہہ بہت ناکافی اور انسان کی اخلاقی تمنّاؤں کے لیے غیر تشفی بخش ہے:

دلِ من رازدانِ جسم و جاں است　　نہ پنداری اجل بر من گراں است

چہ غم گر یک جہاں گم شد ز چشمم
ہنوز اندر ضمیرم صد جہاں است

انسانی ضمیر زمان و مکاں سے بالاتر ہے۔ مادی مقولات (کینٹ گریز) کے اطلاق سے اس کی کیفیت کا صحیح اندازہ نہیں ہو سکتا۔ مادی زندگی میں بھی نفس انسانی چاہے زمانے کا پابند ہو لیکن مکاں سے آزاد ہوتا ہے۔ ہماری فکر یا ہمارے جذبات مکانی نہیں ہوتے۔ ممکن ہے کہ روح کے لطیف کو ائف زمانی مقولے سے بے نیاز ہو جائیں۔ دنیا میں چاہے اور مخلوق زمانے میں زندگی بسر کرتی ہو لیکن انسان میں زمانہ زندگی بسر کرتا ہے۔ دل کی زندگی زمانے کی پابند نہیں اس واسطے کہ دل حلقۂ بود و عدم سے آزاد ہے۔ دم کے جانے کے بعد بھی دل (روح) باقی رہتا ہے:

چہ غم داری، حیاتِ دل ز دم نیست — کہ دل در حلقۂ بود و عدم نیست
مخور اے کم نظر اندیشۂ مرگ — اگر دم رفت دل باقی ست، غم نیست

سائنس نے روحانی وجود سے انیسویں صدی میں انکار کیا تھا لیکن اب اس کے نقطۂ نظر میں بنیادی تبدیلی نظر آ رہی ہے۔ آج سائنس کے بڑے بڑے ماہر یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ انسانی تجربہ محض حسی نہیں بلکہ روحانی بھی ہے۔ دراصل ہمارا تجربہ عبارت ہے اس تعامل سے جو ہمارے اور عالم محسوسات کے درمیان پیدا ہوتا ہے۔ اس تعامل کا ایک حصہ ان تاثروں پر مشتمل ہے جو ہمارے اعضائے حسی کے ذریعے لائے ہوئے محرکات کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں اور جن پر غور و فکر سے ہم عالم طبیعی کی کنہ تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ تجربہ اس سے زیادہ وسعت رکھتا ہے۔ وہ حسی تاثروں کی توجیہہ تک محدود نہیں ہے۔ اب سائنس کی دنیا مادی ذرات کی دنیا نہیں رہی بلکہ برقی لہروں اور موجوں کی دنیا بن گئی ہے۔ حقیقت کے لیے یہ ضروری نہیں رہا کہ وہ محسوس ہو سکے ورنہ وہ حقیقت نہ ہو گی۔ جس طرح انسانی ذہن کو مادی حوالی سے سابقہ پڑتا ہے، اسی طرح روحانی محرک ہیں جو زیادہ لطیف ہیں۔ طبیعی علوم جب مادی حوالی اور عالم

محسوسات کی توجیہہ و توضیح کرتے ہیں تو وہ بھی ریاضیات کے رمز و اشارہ کا جامہ زیب تن کر لیتے ہیں۔ روحانی محرکوں کی خصوصیت انسانی شعور میں ہمیشہ سے ایسی مرکوز رہی ہے کہ اس کو علاحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ روحانی محرک خودی کی تکمیل کرتے ہیں اور ان کا اعلا ترین عنصر اپنے اندر الوہیت کی صفات رکھتا ہے۔

اقبال کے نزدیک انسانی حقیقت روحانی ہے۔ روح ایک لطیفۂ وحدت ہے جو مادّے سے وابستہ ہے۔ روح جس مادّی جسمانی قالب میں ہوتی ہے وہ عالمِ فطرت کی ضرورتوں کو پورا کرنے کا آلہ ہے۔ چونکہ روح اپنے امکانوں کو منظرِ ہر کونیہ میں بغیر جسم کی مدد کے نہیں ظاہر کر سکتی اس واسطے ضرور ہے کہ وہ ذاتِ واجب کی طرح، باوجود ناقابلِ تغیر اور مطلق ہونے کے تغیر پذیر اور اضافی کے ساتھ اپنا رشتہ جوڑ لے۔ وہ مادّے کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرتی ہے۔ آگہی اس کی خصوصیت ہے۔ آگہی کے ذریعے روح، اعلا قوتیں اور صفات حاصل کرتی ہے۔ روح واسطہ ہے انسان اور ذاتِ واجب کے درمیان جس کی بدولت تغیر پذیر، غیر تغیر پذیر کا تصوّر کرتا ہے۔ اسی واسطے سے جزو، کل میں شریک ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ اس کا نشیمن عارضی نوعیت رکھتا ہے۔ زمانی اور مکانی حوادث کے سیل میں روح ابدی حقیقت کا دامن نہیں چھوڑتی کہ وہ خود ابدی شعلے کا شرارہ ہے۔ انسان کے مقدر کی تکمیل کا انحصار ذاتِ واجب پر ہے۔ وجود قدر کے تابع ہے اور قدر ہی کے ذریعے سے ظاہر ہوتا ہے۔ فطرت اور ذہن کی ثنویت عالمِ ارواح میں موت کے بعد باقی نہیں رہتی جس طرح وجود اور قدر کی ظاہری طور پر جو جُدائی نظر آتی ہے وہ حیات بعدِ موت میں بالکل مٹ جاتی ہے۔ موت کے بعد رذائلِ بشریہ دُور ہو جاتے ہیں اور روح ملاءِ اعلا کے رنگ میں رنگ جاتی ہے۔ آدمی کا خاکی جسم مٹی میں مل جاتا ہے لیکن اس کی روح ان امور کی تکمیل کے لیے فراغت حاصل کر لیتی ہے جو اس کا اصلی جوہر ہیں اور جو اس کے ساتھ وابستہ رہتے ہیں۔ جب انسانی روح اپنے اعمال سے یکسوئی اور اطمینان حاصل کر لیتی ہے تو وہ ایک لطیفۂ

وحدت بن کر اپنے خالق کی طرف رجوع کرتی ہے۔ یٰٓاَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِیٓ اِلٰی رَبِّكِ رَاضِیَةً مَّرْضِیَّةً۔ (اے چین پکڑنے والے دل چل اپنے رب کی طرف، تو اس سے راضی وہ تجھ سے راضی) موت خواب کے پردے میں زندگی کا پیغام ہے:

موت تجدید مذاقِ زندگی کا نام ہے — خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے
جوہرِ انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں — آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے فنا ہوتا نہیں

روح کا علم محسوسات سے ماورا ہے اور اس کا تعلق انسانی قلب سے ہے۔ عالمِ روحانی سے قلب میں ایسی فراستیں پیدا ہو جاتی ہیں جو محسوس حقائق سے نہیں ہوتیں اور نہیں ہو سکتیں۔ رسولِ مقبول صلعم نے فرمایا: رویت الی الارض فاریت مشارقہا و مغاربہا۔ (دکھائی گئی مجھ کو زمین۔ پھر دیکھا میں نے اس کے مشرقوں اور مغربوں کو۔) یہ روح کی فراست ہی کا کرشمہ ہے، ورنہ جسم کی محدود صلاحیتیں اس کی حریف نہیں ہو سکتیں۔ بصیرت روح ہی سے حاصل ہوتی ہے جو وجدان کا سرچشمہ ہے۔ اگر ہم تمام اشیا اور امور کے متعلق صرف اپنے مادی تجربے سے رائے قایم کریں تو ہم زندگی کے اعلا مدارج کی نسبت کبھی کوئی بصیرت نہیں حاصل کر سکتے۔ یہ اسی لطیفۂ روحانی کی بدولت ہے جو خالقِ کائنات کا اعلاترین عطیہ ہے کہ انسانی قلب پر بصیرت کی روشنی جلوہ فگن ہوتی ہے۔ اس کے شرف کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ اس کو عالمِ امر میں شمار کیا گیا ہے، جو الٰہی احوال سے متعلق ہے۔ امر میں ذاتِ واجب کا کوئی شریک نہیں۔ اِنَّ الْاَمْرَ كُلَّهٗ لِلّٰهِ۔ (امر پورا کا پورا اللہ ہی کے لیے ہے۔) خلق میں انسان خدا کا شریک ہو سکتا ہے کہ اس کو اس کی تھوڑی بہت صلاحیت ودیعت کی گئی ہے۔ امام غزالیؒ اور شاہ ولی اللہؒ دونوں نے بڑی تفصیل کے ساتھ خلق اور امر کے فرق کو ظاہر کیا ہے اور روح کو امرِ الٰہی بتایا ہے۔ بعض مفسروں نے روح سے حضرت جبریلؑ مراد لی ہے لیکن یہ دونوں حکمائے اسلام روح کو روح ہی کے معنی میں سمجھتے ہیں جس کے لیے قرآن شریف نے دوسری جگہ نفس کا لفظ بھی استعمال کیا ہے، جیسے

يٰۤاَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَىِٕنَّةُ ارْجِعِيْۤ اِلٰى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً۔
جس چیز میں ناپ اور مقدار اور کمیت پائی جاے اسے عالم خلق کہتے ہیں لیکن روح عالم امر سے ہے، نہ کہ عالم خلق سے۔ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ۔ (کہہ دو کہ روح امر ربّی ہے۔) عالم امر اُن احوال سے عبارت ہے جن میں ناپ اور اندازے کو دخل نہیں۔ جسم کو ٹکڑے کیا جا سکتا ہے، اس کی پیمائش بھی ممکن ہے لیکن روح تقسیم پذیر نہیں، اس میں چگونگی کو دخل نہیں۔ جس طرح حق تعالا تجربے سے ماورا ہے اسی طرح روح بھی حسّی مقولات (کیٹے گریز) سے ماورا ہے اور جسم، روح کے تصرف میں کم و بیش اسی طرح سے ہے جس طرح عالم، حق تعالا کے تصرف میں ہے۔ جس طرح کائنات کے فعّال عنصر کو مذہب کی زبان میں خدا کہتے ہیں، اسی طرح وجودِ انسانی کے فعّال عنصر کو روح کہتے ہیں۔ اس کی بدولت انسان اسیرِ جہاں ہونے کے بجاے جہاں کو اپنا اسیر بناتا ہے:

حیات چیست؟ جہاں را اسیرِ جاں کردن
تو خود اسیرِ جہانی کجا توانی کرد

نفس بہ نسبت جسم کے باطن اور مطلق حیثیت رکھتا ہے اور انسانی روح مظہر ہے وجودِ مطلق کا۔ وظیفہ، حیات یہ ہے کہ مادّے میں روحانیت پیدا کی جاے تاکہ انسانی فطرت، الٰہی فطرت سے نزدیک ہو جاے اور ناقابلِ تغیر اور مطلق کے ساتھ تغیر پذیر اور اضافی کی ہم آہنگی اور ربط روح کے توسط سے برقرار رہے۔

زندگی خارجی فطرت کے ساتھ گہرا تعلق رکھتی ہے۔ اس تعلق کے ٹوٹنے کو موت کہتے ہیں۔ مادّے میں توانائی (انرجی) مختلف شکلیں بدلتی رہتی ہے۔ کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جوں جوں مادّے کی پیچیدگی میں اضافہ ہوتا ہے اور وہ زندگی کے اساس کی شکلیں اختیار کرتا ہے تو اس میں توانائی کے نئے خواص ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ اس میں توانائی کی ایسی شکلیں ظہور پذیر ہوتی ہیں جو معمولی مادّی توانائی کی معروف شکلوں سے بالکل مختلف ہیں۔ باوجود ان تغیّروں کے جو مادّے اور توانائی دونوں میں

ظہور پذیر ہوتے ہیں، دونوں اپنی اپنی جگہ قایم و برقرار رہتے ہیں۔ جسم اور روح بھی مادّے اور توانائی کی شکلیں ہیں، جو شکلیں بدل کر بھی برقرار رہتے ہیں۔ اس طرح مرنے کے بعد بھی روحانی وجود برقرار رہتا ہے۔ انسانی وجود کا مرکز اس کی روح ہے جو ذاتِ الٰہی کی طرح لازوال ہے۔ موت عالمِ معنی کے سفر سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی :

نظر اللہ پہ رکھتا ہے مسلمانِ غیور
موت کیا شے ہے؟ فقط عالمِ معنی کا سفر

خودِ زندگی کا اقتضا یہ ہے کہ موت کو خوابِ گراں سے زیادہ نہ سمجھا جائے :

اے برادر، من ترا از زندگی دادم نشاں
خواب را مرگِ سبک داں، مرگ را خوابِ گراں

انسانی خودی اپنے اندرونی تجربے میں بھی اپنے خارجی وجود پر کامل یقین رکھتی ہے، چاہے اس کو ٹھیک ٹھیک الفاظ کے ذریعے سے ظاہر نہ کر سکے۔ جب ہم الٰہی 'انا' کا تصوّر قایم کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو اس میں ہمیں کوئی ایسی چیز نہیں ملتی جس پر تصوّر کی آنکھ ٹھہر سکے۔ لیکن باوجود اس کے احساسِ ذات ایسی حقیقت ہے جس کا انکار ممکن نہیں۔ انسانی وجود کو بغیر عشق و وجدان کے نہیں سمجھا جا سکتا۔ علم کے ذریعے ہیوم نے زندگی کو سمجھنے کی کوشش کی تو وہ اس نتیجے پر پہنچا :

"جب میں اپنے آپ میں جسے میں ذات کہتا ہوں، غوطہ زن ہوتا ہوں، تو اپنے سوا کسی اور ہی چیز سے دوچار ہوتا ہوں۔ یا گرمی یا سردی یا روشنی یا سایہ یا محبت یا نفرت یا کرب یا انبساط کی کیفیتیں مجھے ملتی ہیں۔ میں اپنے آپ کو کبھی بھی گرفت میں نہیں لا سکتا اور سوائے ادراک کے مجھے کسی شے کا مشاہدہ نہیں ہوتا۔"

خودی یا ذات پر ہیوم کا یہ اعتراض تجربی فلسفے کی رُو سے ہے، جو صحیح نہیں ہے۔ اگر خودی کو علم کی معروضی اور خارجی اشیا میں تلاش کیا جائے گا تو ہرگز اس کا پتا نہیں لگ سکتا۔ اس کا علم اس طور پر ممکن نہیں جس طرح خارجی اشیا کا۔ خودی

احساس نہیں لیکن بغیر اس کے احساس کوئی وجود نہیں رکھتا۔ تجربے کے لحاظ سے بھی اس سے انکار کرنا محال ہے۔ ہماری ذات عمل و تجربہ کرنے والی بھی ہے اور علم حاصل کرنے والی بھی۔ خودی کے ذریعے ہی ہمارے وجود کی اندرونی وحدت قایم اور استوار ہوتی ہے۔ اگر یہ روحانی وحدت موجود نہ ہو تو شخصیت کے لیے یہ بے حضوری کی کیفیت ہوگی جسے اقبال موت کے مشابہ سمجھتا ہے:

بے حضوری ہے تیری موت کا راز
زندہ ہو تو، تو بے حضور نہیں

خودی کی سب سے زیادہ نمایاں صورت یعنی جذبہ، عشق میں ظاہر ہوتا ہے جب کہ شخصیت کی ساری صلاحیتیں جو بالقوہ تھیں بالفعل ہوجاتی ہیں۔ اس طرح خودی کی شعوری قوت میں عالمگیر روحانی قوت کے تخلیقی عناصر اپنا اظہار کرتے ہیں۔ اس میں شبہہ نہیں کہ زندگی کی ظاہری بنیاد مادی ہے لیکن شعوری قوت کے ذریعے اس کا تحقق انفرادی زندگی میں ہوتا ہے۔ اس کا سب سے زبردست محرک جذبہ یا عشق ہے جو اس امر کا ضامن ہے کہ زندگی اپنی محدود بنیادوں پر لامحدود تجربے حاصل کرسکتی ہے۔ جذبہ و شوق کی حالت ہمارے احساسِ ذات کو اور بھی زیادہ قوی اور شدید بنا دیتی ہے۔ دیکارت نے کہا تھا کہ:

"چونکہ میں فکر کرتا ہوں اس واسطے میں ہوں"

لیکن اقبال اس کے برخلاف کہتا ہے کہ:

"چونکہ میں عشق کرتا ہوں اس واسطے میں ہوں۔"

یہ عشق نہ صرف زندگی کی ضمانت ہے بلکہ حیات بعد موت بھی اسی کی بدولت ممکن ہوئی۔ اپنے وجود کے متعلق فکر چاہے کتنے شبہات پیش کرے لیکن عشق اس کو تسلیم کرا کے ہی چھوڑتا ہے:

در بود و نبودِ من اندیشہ گماں ہا داشت
از عشق ہویدا شد ایں نکتہ کہ ہستم من

عشق سے زندگی میں استحکام اور موت کے بعد کی زندگی پر اعتبار پیدا ہوتا ہے۔ زمانہ اس کا غلام ہے اس واسطے کہ زمانے سے وہ بالاتر اور روح کا حقیقی جوہر ہے:

مردِ خدا کا عمل، عشق سے صاحب فروغ — عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اس پر حرام
تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رَو — عشق خود اک سیل ہے، سیل کو لیتا ہے تھام

اقبال نے عشق کو ابد کے نسخۂ دیرینہ کی تمہید بتایا ہے۔ اس کے خورشید کے آگے شامِ اجل کو خجالت کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا:

ہے ابد کے نسخۂ دیرینہ کی تمہید عشق — عقلِ انسانی ہے فانی، زندۂ جاوید عشق
عشق کے خورشید سے شامِ اجل شرمندہ ہے — عشق سوزِ زندگی ہے، تا ابد پائندہ ہے

دوسری جگہ کہا ہے:

ہے ازل کے نسخۂ دیرینہ کی تمہید عشق
عقلِ انسانی ہے فانی، زندۂ جاوید عشق

عشق انسانی روح کی شدید جد و جہد اور جوش کی حالت ہے جو اپنے منشا کے مطابق جسدِ خاکی کو جدھر چاہتی ہے لے جاتی اور تکوینی نظام کے جن مقاصد کے لیے چاہتی ہے استعمال کرتی ہے۔ ہر شخص کی زندگی وہی ہوگی جیسا کہ اس کا عشق ہوگا۔ انسانی زندگی کی آزادی کا انحصار محبت پر ہے۔ انسان جس چیز سے محبت کرتا ہے اسی کے ضمن میں اس کو حقیقی اور تخلیقی آزادی محسوس ہوتی ہے اور اسی چیز کو انسان اپنی سمجھتا ہے جو اس نے آزادی کے ساتھ خود اپنی کوشش سے حاصل کی ہو۔ علم غیر تخلیقی ہے، اس کے مقابلے میں عشق تخلیقی حیثیت رکھتا ہے، علم سراپا حجاب ہے اور عشق سراپا حضور:

عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات — علم مقامِ صفات، عشق تماشائے ذات
عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات — علم ہے پیدا سوال، عشق ہے پنہاں جواب
بندۂ تخمین و ظن، کرمِ کتابی نہ بن — عشق سراپا حضور، علم سراپا حجاب

اجل کی پھونک عشق کی شمع کو نہیں بجھا سکتی۔ عشق کی دعا ہمیشہ جاوداں

بننے کی ہوتی ہے:

وہ عشق جس کی شمع بجھا دے اجل کی پھونک — اس میں مزا نہیں تپش و انتظار کا
میری بساط کیا ہے تب و تابِ یک نفس — شعلے سے بے محل ہے الجھنا شرار کا
کر پہلے مجھ کو زندگیِ جاوداں عطا — پھر ذوق و شوق دیکھ دلِ بے قرار کا
کانٹا وہ دے کہ جس کی کھٹک لازوال ہو — یارب وہ درد جس کی کسک لازوال ہو

موت کے بعد شخصیت کے تسلسل کو باقی رکھنے کا ذریعہ بھی عشق ہے۔ اس کی بدولت کائنات کے نظامِ مقاصد میں خودی اپنی جگہ پیدا کرلیتی اور موت کے صدمے کو برداشت کرکے زندگی کو امکانوں کے نئے راستے پر ڈال دیتی ہے۔ آدمی کا جسم مٹی میں مل جاتا ہے لیکن اس کی روح کو عشق کے لطیفۂ نورانی کے ذریعے سے ان امور کی تکمیل کے لیے فراغت مل جاتی ہے جو اس کا اصلی جوہر ہیں اور جو اس کے ساتھ وابستہ رہتے ہیں۔ عشق اور بقائے حیات کے متعلق اقبال نے نکلسن والے خط میں اس طرح اظہارِ خیال کیا ہے:

"انسان میں وجود کا مرکز شخصیت یا ایغو کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ شخصیت ایک جوش یا جدوجہد کی حالت ہے۔ شخصیت کا وجود اسی وقت تک ہے جب تک کہ جوش و جہد کی یہ حالت برقرار رہے۔ چونکہ شخصیت کی کیفیت انسان کی اعلاترین متاع ہے اس لیے اس کا فرض ہے کہ اس کا اہتمام کرے کہ اس میں ڈھیل نہ پڑنے پائے۔ وہ چیز جو اس جوش و جہد (تنش) کی حالت کو برقرار رکھتی ہے وہی ہمیں غیر فانی بنا سکتی ہے۔ غرض کہ شخصیت کے تصور کی بدولت ہمیں ایک معیارِ قدر مل جاتا ہے جس سے ہم خیر و شر کے مسئلے کی جانچ کر سکتے ہیں۔ جو چیز شخصیت کو مستحکم کرتی ہے خیر ہے اور جو اس کو کمزور کرتی ہے وہ شر ہے۔ جس طرح خودی کی آزادی کے مسئلے میں مادے کا ہمیں سامنا کرنا پڑتا ہے

اسی طرح شخصیت کے لافانی ہونے پر بحث کرتے وقت ہمیں زمانے کے تصوّر سے سابقہ پڑتا ہے۔ برگساں نے ہمیں بتایا ہے کہ زمانہ کوئی لامحدود خط نہیں (مکانی لحاظ سے) جس میں سے ہم گزرنے پر مجبور ہیں۔ شخصی بقا ایک آرزو ہے جس کو وہی حاصل کر سکتا ہے جو اس کے لیے جد و جہد کرے۔ اس کا انحصار اس پر ہے کہ ہم اپنی زندگی میں فکر و عمل کے ایسے طریقے اختیار کریں جن کے باعث شخصیت کے جوش و جہد کی حالت برقرار رہ سکے۔ بدھ مت، ایرانی تصوّف اور اسی قبیل کے دوسرے اخلاقی نظام ہمارے مقصد کے لیے مفید نہیں ہیں لیکن ہم انھیں بالکل بے کار بھی نہیں کہہ سکتے کیوں کہ زبردست عملیت کے دور کے بعد ہمیں خواب آور دواؤں کی ضرورت ہوتی ہے۔ فکر و عمل کی یہ صورتیں زندگی کے دنوں کے لیے راتیں ہیں۔ غرض کہ اگر ہمارے عمل کا مقصد یہ ہے کہ شخصیت کے جوش و جہد کی حالت برقرار رہے تو موت کا صدمہ بھی اس کو متاثر نہیں کر سکے گا۔ موت کے بعد ایک وقفہ ممکن ہے جسے قرآن برزخ کہتا ہے جو موت اور حشر اجساد کے درمیان ہے۔ اس وقفے میں وہی خودیاں باقی رہیں گی جنھوں نے موجودہ زندگی میں اس کے متعلق اہتمام کر لیا ہوگا۔ اگرچہ زندگی کو اپنے عمل ارتقا میں اعادہ و تکرار پسند نہیں ہے، تاہم برگساں کے فلسفے کی رُو سے جیسا کہ ولڈن کار نے لکھا ہے۔ حشر اجساد بھی عین قرین قیاس ہے۔ زمانے کو جب ہم لمحوں میں تقسیم کرتے ہیں تو ہم اس کو مکانی تصوّر کرتے ہیں اور پھر اس پر قابو حاصل کرنا ہمارے لیے دشوار ہو جاتا ہے۔ دراصل حقیقی زماں تک ہماری رسائی اس وقت ممکن ہے جب کہ ہم اپنے وجود کی گہرائیوں پر نظر

ڈالیں۔ حقیقی زماں اور زندگی کی بقا شخصیت کی اس جوش و جہد کی حالت کو برقرار رکھنے ہی سے ممکن ہے جو اس میں پیدا ہو چکی ہو۔"

یہ جوش و جہد کی حالت عشق ہے جو زندگی کو دوام بخشتا ہے۔ اس کی بدولت موت ایک مقامِ حیات سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ اس سے عشق اپنا امتحانِ ثبات کرتا ہے۔ زندگی انسانی خودی کے عمل کی جولانگاہ اور موت آزمائش ہے، اس سعی و جہد کی جو وہ بقا کے لیے کرتی ہے۔ موت زندگی کی نفی نہیں بلکہ اس کے عملِ تسلسل کا ایک مظہر ہے، اس واسطے کہ اس کا نشیمن ابدی حریمِ ذات سے وابستہ ہے۔ جب یہ ہے تو خاکِ لحد کی تاریکی اس کا انجام نہیں ہو سکتا:

خودی ہے زندہ تو ہے موت اک مقامِ حیات
کہ عشق موت سے کرتا ہے امتحانِ ثبات
خودی ہے مُردہ تو مانندِ کاہ پیشِ نسیم
خودی ہے زندہ تو سلطانِ جملہ موجودات
حریمِ ذات ہے اس کا نشیمنِ ابدی
نہ تیرہ خاکِ لحد ہے، نہ جلوہ گاہِ صفات

دوسری جگہ عشق کو مرگِ باشرف اور موت کو حیاتِ بے شرف سے تشبیہ دی ہے:

کھول کے کیا بیاں کروں سرِّ مقامِ مرگ و عشق
عشق ہے مرگِ باشرف، مرگ حیاتِ بے شرف

اقبال کے نزدیک موت کے بعد جنّت کی زندگی سکون و جمود کی زندگی نہ ہوگی اور نہ ہونی چاہیے۔ وہاں بھی خودی کی جدوجہد جاری رہے گی تاکہ وہ سیرِ دوام اور تماشائے وجود سے بہرہ ور ہوتی رہے۔ اس کے نزدیک ملا کا حشر شقِ قبر پر ختم ہو جاتا ہے لیکن اہلِ دل کے لیے جذبۂ عشق میں صبحِ نشور کی کیفیت موجود ہے کیوں کہ وہ بانگِ صور سے بے نیاز ہوں گے:

جنتِ ملّا مے و حور و غلام جنتِ آزادگاں سیرِ دوام
جنتِ ملّا خور و خواب و سرود جنتِ عاشق تماشائے وجود
حشرِ ملّا شقِ قبر و بانگِ صور عشقِ شور انگیز خود صبحِ نشور

قرآنِ کریم میں ہے کہ جب نفسِ مطمئنہ جنت میں داخل ہوگی اور اسے باری تعالیٰ کا قرب حاصل ہوگا تو اضطراب کے بجائے سکون و عافیت کی نعمت کی مایہ دار ہوگی۔ شہدا کے متعلق قرآنِ کریم میں ہے کہ جو کسی مقصد کی خاطر اضطراب اور شدید جوش کی حالت میں اپنی جان، جان آفریں کے سپرد کرتے ہیں۔ وہ ہمیشہ زندہ رہیں گے چاہے وہ نظر نہ آئیں۔ وہ اسی طرح زندہ رہیں گے جیسے شہید ہونے سے قبل تھے۔ وہ جب جنّت میں ذات الوہیت کا قرب حاصل کریں گے تو مطمئن اور پُرسکون ہوں گے۔ اسی لیے جنّت کو دارالسلام یعنی سعادت اور عافیت کا گھر کہا ہے۔ اس کی نسبت قرآنِ کریم میں کہیں اشارہ نہیں ملتا کہ جنّت میں بھی جد و جہد اور کشا کش کی کیفیت باقی رہے گی۔ شہدا کی جوش و اضطراب کی حالت بھی دُنیا کی حد تک ہے۔ جنّت میں لطفِ دیدار کی نعمت کے علاوہ دُنیاوی مکروہات کا گزر نہ ہوگا۔ اسی کو مولانا رومؒ[7] نے 'منزلِ ما کبریاست' کہا ہے۔ جب کہ بندے کو اپنے رب کا قرب حاصل ہوگا جسے اقبال نے 'ہم آغوشی' کہا ہے۔ اسلامی تصوّف و احسان کا مقصود و منتہا یہی ہے۔

کلاسکی اور نو افلاطونی عقیدے میں روح ہستیِ مطلق میں ضم ہوجائے گی۔ اس ابدیت میں بے امتیازی کی وحدت کارفرما ہوگی جو تمام تفرد اور علاحدگیوں کو اپنے میں سمو لے گی۔ اس طرح تاریخ اور خودی کی نفی کی گئی ہے۔ اپی کیورس کی لذّت پرستی کے عقیدے میں بھی موت کے خوف و ہراس کو فریبِ نظر بتایا ہے۔ اس کا قول ہے:

"تمام بُرائیوں میں سب سے بڑی بُرائی موت ہے۔ لیکن وہ ہمارے لیے کچھ بھی نہیں۔ جب ہم زندہ ہوتے ہیں تو موت نہیں ہوتی اور جب موت ہوتی ہے تو ہم زندہ نہیں ہوتے۔ اس لیے موت نہ زندوں کے لیے خوف کا موجب ہونی چاہیے، نہ مُردوں کے

لیے۔ زندوں کے لیے اس کا وجود نہیں اور مرے ہوئے خود وجود نہیں رکھتے۔"

موت کے کلاسکی تصوّر میں ایک قسم کے بہلاوے کی کوشش کی گئی ہے تاکہ تاریخ بالکل فطرت کی طرح بن جائے اور ابدیت کی بے امتیازیوں میں گم ہو جائے۔

اسلامی عقیدے میں موت خود شر نہیں۔ اگرچہ اس کی وجہ سے جو خوف و ہراس کی کیفیت پیدا ہوتی ہے وہ شر ہے۔ موت کے خوف کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ انسان کو اندیشہ لگا ہوتا ہے کہ مرنے کے بعد اس کے اعمال کی بازپرس نہ ہو۔ زندگی کا محدود، مشروط اور مختصر ہونا الٰہی حکمت کا جز ہے جس میں چون و چرا کی گنجائش نہیں۔ حیات بعد موت اور حشر کے تصوّر میں تاریخ اپنی تکمیل کرتی ہے ورنہ زندگی اور موت کا سارا سلسلہ بے معنی رہے گا۔ اس طرح ابدیت انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تنوّع اور رجحانوں کی تکمیل کرے گی جو تاریخ کی زمانی حقیقت میں ظہور پذیر ہوئے لیکن پوری طرح سے نہیں۔ حشر کے تصوّر سے زندگی اور تاریخ بامعنی بنتے ہیں، ورنہ حیاتیاتی امکان کے طور پر تاریخ اپنی تکمیل کرنے سے قاصر ہے۔ انسانی فطرت میں ایک ایسا ابدی جوہر ہے جو موت کے بعد بھی باقی رہنے کا حق رکھتا ہے۔ روح کے غیر فانی ہونے میں یہ بات پوشیدہ ہے کہ تاریخی امتزاج کے وہ اجزا باقی رہیں گے جو محدود احوال سے ماورا ہو گئے ہوں تاکہ زندگی کا اتمام و تکمیل ہو سکے۔

موت کے خوف میں ایک تو مٹ جانے کا خوف ہے اور دوسرے یہ کہ اعمال کی بازپرس ہوگی۔ مٹ جانے کا خوف زندگی کے بے معنی ہو جانے کا خوف ہے۔ یہ خوف اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ انسان اپنی کم نظری سے بجائے ذاتِ الٰہی کے اپنی ذات کو زندگی کے معنی کا مرکز بنا لیتا ہے۔ تاریخ میں چاہے خیر و شر کا امتیاز موثر نہ ہو سکے لیکن آخری فیصلے میں اس کا امتیاز ہوگا جو حقیقت میں انسانی آزادی کے لوازم میں ہے۔ بغیر اس کے زندگی بے معنی ہے اور انسانی انجام بے توجیہہ رہے گا۔ یہ انسان کے مخلوق اور تابع ہونے کی سب سے اہم اور اٹل

علامت ہے اور اس سے اس کے کافی بالذات ہونے کی تردید ہوتی ہے۔

حیات بعد موت کے متعلق خالص مابعد الطبیعی دلائل سے شاید انسان کو کبھی بھی پوری طرح تشفی نہ ہو سکے گی اور نہ اس کی نسبت اس کا عقیدہ استوار ہو سکتا ہے۔ اسلامی تاریخ فکر میں ابن رشد نے فلسفیانہ طور پر اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش کی تھی لیکن وہ اس میں کامیاب نہیں ہوا۔[۱] آج کل مادہ پرستی کا دعوا ہے کہ ذہن یا روح محض دماغ کی فعلی حالت ہے اور موت کے بعد جب دماغ کی یہ حالت باقی نہیں رہتی تو ذہن یا روح کا وجود بھی باقی نہیں رہتا، اس لیے کہ بغیر جسم کے اس کے وجود کا تصور ممکن نہیں۔ برخلاف اس کے اسلامی عقیدہ یہ ہے کہ انسانی روح مرنے کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔

ماہرین نفسیات اس پر متفق نہیں ہیں کہ شعور کا تعلق صرف دماغ سے ہے۔ برقی رو کی توانائی (انرجی) بظاہر موصّل (کنڈکٹر) میں ہوتی ہے لیکن فی الحقیقت اس میں نہیں ہوتی بلکہ چاروں طرف کی فضا میں ہوتی ہے۔ اس طرح روح کا وجود و بقا جسم سے کلیتاً وابستہ نہیں ہو سکتا:

یہ نکتہ میں نے سیکھا بوالحسن سے
کہ جاں مرتی نہیں مرگ بدن سے
چمک سورج میں کیا باقی رہے گی
اگر بے زار ہو اپنی کرن سے

اسلام میں انسانی انجام کی جو توجیہہ پیش کی گئی ہے وہ حیاتیاتی بھی ہے اور اخلاقی اور روحانی بھی۔ حیاتیاتی اس لحاظ سے کہ قرآن پاک میں برزخ کا ذکر ہے جو موت اور قیامت کے درمیان ایک درمیانی وقفہ ہے۔[۲] اقبال کے نزدیک

[۱] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۱۰۵

[۲] ایضاً، ص ۱۰۹

قیامت کا اسلامی تصور مسیحی تصور سے مختلف ہے۔ اسلام میں حیات، نظامِ تکوینی کا ایک عالم گیر مظہر ہے، جس کا اطلاق نہ صرف انسانوں پر بلکہ فطرت کی تمام ذی روح ہستیوں پر ہوتا ہے۔ انسانی روح (انا) کی زمانے میں ابتدا ہوئی اور زمان و مکاں کے نظامِ طبیعی میں ظاہر ہونے سے قبل اس کا وجود نہیں تھا۔ پھر مرنے کے بعد روح کا عالمِ طبیعی میں دوبارہ آنا ممکن نہیں جیسا کہ عقیدۂ تناسخ کے ماننے والے کہتے ہیں۔ دراصل انسان کا محدود ہونا اس کی نجات کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں۔ انسان اپنی انفرادی حیثیت سے خالقِ کائنات کے آگے جواب دہ ہوگا۔ کوئی دوسرا اس کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ (وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ) ہر ایک کو اپنا بوجھ خود سنبھالنا ہوگا۔ ہر ایک کو اپنے گذشتہ اعمال کے نتائج بھگتنا پڑیں گے اور اپنے مستقبل کے روحانی امکانوں پر حکم لگانا ہوگا۔ جیسا کہ قرآنِ پاک میں بصراحت مذکور ہے:

وَكُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَّلْقَاهُ مَنْشُورًا ۝ اِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفٰى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيْبًا ۝

(ہر شخص کے عمل کو ہم نے اس کی گردن میں چپکا دیا ہے۔ قیامت کے روز ہم اس کے سامنے ایک لکھی ہوئی کتاب پیش کریں گے اور کہیں گے کہ اپنی کتاب کو پڑھ۔ آج تیرا نفس ہی تیرا حساب کرنے کو کافی ہے۔)

اسلامی عقیدے میں نجات یہ نہیں کہ انفرادی خودی گم ہو جائے بلکہ اس کی یکتائی اور استحکام میں اور اضافہ ہونا چاہیے۔ قیامت بھی ان خودیوں کے اطمینان کو متاثر نہیں کر سکے گی جنھوں نے عشق کے ذریعے گہرائی اور جوش و جہد کی کیفیت پہلے سے پیدا کر لی ہوگی۔ ذاتِ باری کا دیدار بھی، خودی اپنی ہستی کو برقرار رکھ کر کرے گی۔ بعض کا یہ اعتراض ہے کہ محدود لامحدود کا دیدار کیسے کر سکتا ہے تو اس کا جواب اقبال نے یہ دیا ہے کہ ذاتِ باری کی لامحدودیت مکانی نہیں تصور کی جا سکتی۔ اس کی لامحدودیت کو اندرونی شدت

اور عمق کے نقطۂ نظر سے تصوّر کرنا چاہیے نہ کہ وسعت کے نقطۂ نظر سے۔ اس طرح ایک محدود خودی لامحدود ایغو کا قرب حاصل کر سکے گی۔[۵۱]

عشق اور موت کے مقامات کی طرف اس شعر میں اشارہ کیا ہے:

کھول کے کیا بیاں کروں سرِّ مقامِ مرگ و عشق
عشق ہے مرگِ باشرف، مرگ حیاتِ بے شرف

اقبال کے یہاں بعض جگہ یہ نکتہ بھی ملتا ہے کہ حیات بعد موت مشروط ہے۔ صرف وہی اشخاص مرنے کے بعد باقی رہیں گے جنھوں نے اپنی خودی کو مستحکم کر لیا ہوگا۔ بقول اقبال:

"شخصی بقا ہمیں بطور حق کے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس کو جدوجہد سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ انسان اس کا اُمّید وار ہو سکتا ہے۔"[۵۲]

ان شعروں میں اسی خیال کی تشریح کی گئی ہے:

بانگِ اسرافیل اُن کو زندہ کر سکتی نہیں
روح سے تھا زندگی میں بھی تہی جن کا جسد
مر کے جی اُٹھنا فقط آزاد مردوں کا ہے کام
گرچہ ہر ذی روح کی منزل ہے آغوشِ لحد

اگر زندگی میں عشق و عمل کے ذریعے خودی اتنی مستحکم ہو گئی کہ وہ موت کے طبعی زوال و تحلیل کے صدمے کا مقابلہ کر سکتی ہے تو وہ عالمِ برزخ میں داخل ہو جائے گی جو ایک قسم کا عالمِ شعور ہے۔ یہاں زمان و مکاں کے متعلق خودی کا شعور وہ نہیں ہوگا جو مادّی زندگی کی حالت میں تھا۔ ہمارا موجودہ تصوّرِ زمانی ہمارے افعالِ اعضا کا رہینِ منّت ہے۔ شعور کی تبدیلی کا ہم بعض اوقات خواب

[۵۱] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۱۱۲
[۵۲] ایضاً، ص ۱۱۳

کی حالت میں تجربہ کرتے ہیں جس سے پتا چلتا ہے کہ زمانے کے معیاروں میں اختلاف ممکن ہے۔ عالمِ برزخ میں انسانی روح کے لیے حقیقت کی نئی شاہراہیں کھل جائیں گی۔ یہاں بھی خودی اپنی جدوجہد کے سلسلے کو جاری رکھے گی جب تک کہ وہ اپنے روحانی وجود کو اور زیادہ مستحکم نہ کرلے۔ موت کے بعد زندگی کوئی خارجی واقعہ نہیں، بلکہ ایغو کے عملِ حیات کا تکمیل پذیر ہونا ہے۔ ایغو کی بقا جسدی وجود کے ساتھ وابستہ نہیں۔ جسمانی وجود کے تحلیل ہو جانے کے بعد بھی روحانی وجود باقی رہ سکتا ہے، اس لیے کہ اس کی حقیقت مادّے اور زمان و مکاں سے ماوراء ہے۔ جوہرِ روح کی بقا کا ضامن جذبۂ عشق کی شدّت ہے۔ جسم آنی اور فانی ہے، لیکن روح سرمدی ہے:

ہے ازل کے نسخۂ دیرینہ کی تمہید عشق
عقلِ انسانی ہے فانی زندۂ جاوید عشق

ہم جسم کے بغیر روح کا تصوّر کر سکتے ہیں اگر موجودہ طبیعی حوالی کے علاوہ دوسرے حوالوں کو تسلیم کرلیں جو طبیعی مقولات (کیٹگریز) اور زمان و مکاں سے ماورا ہیں۔ یہ خیال کرنا کہ موجودہ انسان کی ذہنی اور جسدی ساخت حتمی اور قطعی ہے اور اس کے بعد ارتقا کی کوئی منزل باقی نہیں رہی سراسر غلط مفروضہ ہے۔ اس مفروضے کے تحت موت پر جب حیاتیاتی نقطۂ نظر سے غور کیا جاتا ہے تو اس میں کوئی تعمیری اور ایجابی پہلو نہیں دکھائی دیتا۔ حالانکہ اس کا عقلی امکان ہے کہ موت زندگی کی ایک منزل ہو۔ انسان کے ماضی کو دیکھتے ہوئے یہ بات بعید از قیاس معلوم ہوتی ہے کہ اس کے جسدی انتشار سے اس کے سفرِ حیات کا خاتمہ ہو جائے۔ فعّال خودی زندگی میں بھی جسم کے ماورا اپنا وجود قائم کرلیتی ہے۔ وہ جسم سے آزاد ہو کر عمل کر سکتی ہے۔ یہ روحانی ماورائیت زندگی

۵۱ اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل، ص ۱۱۶

میں بتدریج حاصل ہوتی ہے۔ جسم میں روح کے جاری و ساری ہونے کا تصور ذات باری کے کائنات میں جاری و ساری ہونے کے مماثل ہے۔ جس طرح ذات باری کی ماورائیت باوجود جاری و ساری ہونے کے برقرار رہتی ہے، اسی طرح روح کی ماورائیت بھی قایم رہتی ہے۔ یہ تو زندگی کا تجربہ ہے کہ ذہن اپنی روحانی ترقی اور نشو و نما کے ساتھ جسم سے ماورا ہو جاتا ہے۔ ممکن ہے جسم سے آزاد ہو کر روح کی قوتوں میں اور زیادہ اضافہ ہو جائے، اور چونکہ انسان اپنی عملی اور روحانی زندگی کی اندرونی کیفیات کو صرف اپنی خودی کے حوالے ہی سے سمجھ سکتا ہے جو جوہر حیات ہے، اسی طرح موت کے بعد بھی جب زمان و مکاں کا طبیعی پردہ اُٹھ جائے گا تو خودی کے توسط سے حیات اپنا تسلسل برقرار رکھ سکے گی۔ روحانی ارتقا سے خودی میں یہ صلاحیت پیدا ہوتی ہے کہ اپنے تجربوں کے حدود کے ماورا پہنچ جائے اور عالم امر کی رازدار بنے۔ غرضکہ زندگی اگر عالم گیر تخلیقی قوت کا مظہر ہے تو جسدی انتشار سے اس کا خاتمہ نہیں ہو سکتا اور خودی جیسی بیش بہا چیز موت کے صدمے سے تباہ و برباد نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ وہ نظامِ تکوینی کی جان ہے:

زندگانی ہے صدف قطرۂ نیساں ہے خودی
وہ صدف کیا کہ جو قطرے کو گہر کر نہ سکے
ہو اگر خودنگر و خودگر و خودگیر خودی
یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

اقبال کے مابعد الطبیعی تصورات کا مرکزی نقطہ خودی ہے جس کے بے پایاں امکانوں کی اس نے پردہ کشائی کی ہے۔ خودی میں صرف کائنات کی تسخیر کی صلاحیتیں ہی نہیں ہیں بلکہ اس میں عشق کے ذریعے اپنے سب سے بڑے مدِمقابل موت پر بھی قابو پانے کی قابلیت بدرجۂ اتم موجود ہے تاکہ اس کے ارتقا کی کوئی منزل، آخری منزل نہ ہو:

لحد میں بھی یہی غیب و حضور رہتا ہے
اگر ہو زندہ تو دل ناصبور رہتا ہے
مہ و ستارہ مثالِ شرارہ یک دو نفس
مئے خودی کا ابد تک سرور رہتا ہے
فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دُور رہتا ہے

تمّت

کاتب: محمد حامد صدیقی

اشاریہ

اشاریہ

الف

س ش

ص ض

ط ظ

ع غ